krisis

Kritik der Warengesellschaft

Die Gretchenfrage neu gestellt

Über das Verhältnis von Kapitalismus, Religion und Religionskritik im 21. Jahrhundert

Mit Texten von
Julian Bierwirth, Lothar Galow-Bergemann, Karl-Heinz Lewed, Ernst Lohoff, Peter Samol & Norbert Trenkle

Beitrag **2 / 2021**

www.krisis.org

Die Gretchenfrage neu gestellt

Über das Verhältnis von Kapitalismus, Religion und Religionskritik im 21. Jahrhundert

Julian Bierwirth
Lothar Galow-Bergemann
Karl-Heinz Lewed
Ernst Lohoff
Peter Samol
Norbert Trenkle

krisis 2/2021
Kritik der Warengesellschaft

krisis – Kritik der Warengesellschaft 2/2021

Berlin: epubli, 2021

Hrsg.: Förderverein krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft e.V.
Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg

Tel. + +49 911 7056 28
Fax + +49 911 780 9542

www.krisis.org
krisisweb@yahoo.de

ISSN 2196-940X
CC BY-NC 3.0 DE

Inhalt

Vorwort

In seinem *Faust* lässt Goethe Gretchen ihren Verehrer fragen: »Nun sag, wie hast du's mit der Religion?« 200 Jahre später ist die berühmte Gretchenfrage immer noch – oder wieder einmal – von hoher gesellschaftlicher Aktualität. Als Krisensymptom ebenso wie als Teil der treibenden Kräfte weltgesellschaftlicher Desintegration spielen evangelikale, islamistische und sonstige Fundamentalismen sowie esoterische Strömungen eine fatale Rolle. Wer eine emanzipative Gegenperspektive formulieren will, kommt deshalb nicht umhin, diese Entwicklung kritisch einzuordnen und sich zu ihr zu positionieren.

Die Auseinandersetzung mit den neoreligiösen Tendenzen führen wir schon seit längerer Zeit. Bereits im Jahr 2008 erschien eine Ausgabe der *Krisis* (Nummer 32, damals noch im klassischen Buchformat) zum Schwerpunkt *Kreuzzug und Jihad*, die sich mit dem »Religionismus« (Ernst Lohoff) im Allgemeinen und dem Islamismus im Besonderen sowie mit dem Kulturkampf der »westlichen Werte« beschäftigte. Es folgte eine ganze Reihe von weiteren Texten zu diesen Themen, die allesamt auf unserer Webseite zu finden sind. Diese Publikationen gingen und gehen teilweise einher mit theoretischen Kontroversen über den Charakter der Neoreligiosität. Während die einen darin ein (post)modernes Phänomen erkennen und den Bruch gegenüber traditionellen religiösen Vorstellungen betonen, sehen andere eher Kontinuitäten gegenüber der Vormoderne.

Damit verbunden sind zwangsläufig grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Kapitalismus. Ist die Religion eine eigenständige Form der Herrschaft, die von der kapitalistischen Gesellschaft zwar geprägt und modifiziert wird, im Kern aber unverändert bleibt? Oder lässt sich die moderne Religiosität stattdessen nur aus dem historisch-spezifischen Charakter der kapitalistischen Vergesellschaftung erklären? Wie viel Religion steckt im Kapitalismus selbst? Welche Rolle spielten die monotheistischen Religionen im Allgemeinen und die des Christentums im Besonderen bei der Herausbildung der modernen Warengesellschaft? Und schließlich ist von alledem die Frage nicht zu trennen, wie eine zeitgemäße und adäquate Form der Religionskritik

aussehen sollte. Kann man dabei überhaupt noch an Marx anknüpfen oder ist er in dieser Hinsicht selbst noch ganz den aufklärerischen und fortschrittsgläubigen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts verhaftet?

Im Sommer 2021 haben wir diese Fragen im Rahmen einer zweiteiligen Online-Veranstaltung diskutiert (die Aufzeichnungen finden sich auf dem Youtube-Kanal der *Krisis*). Die Vorträge von Lothar Galow-Bergemann, Karl-Heinz Lewed, Ernst Lohoff, Peter Samol und Norbert Trenkle liegen hier nun in überarbeiteten und teilweise erweiterten Versionen vor. Zusätzlich publizieren wir einen Beitrag von Julian Bierwirth, der sich mit dem Verhältnis von Religion und Sexualität auseinandersetzt, ein wichtiger Aspekt, der in der Veranstaltungsreihe nur gestreift worden war.

Die Gretchenfrage wird uns so bald nicht loslassen. Aber im Krisenprozess des 21. Jahrhunderts hat sie eine ganz andere Bedeutung als zu Zeiten von Goethe. Es kommt darauf an, zeitgemäße Antworten auf sie zu finden. Diese Publikation sehen wir als Beitrag hierzu.

Die Krisis-Redaktion im November 2021

Norbert Trenkle

Die Metamorphosen Gottes

Über den inneren Zusammenhang von Religion und Kapitalismus

1.

Das Erstarken neoreligiöser Bewusstseinsformen, Bewegungen und Fundamentalismen in den letzten Jahrzehnten ist von der liberal-demokratischen und linken Öffentlichkeit zunächst mit großem Erstaunen zur Kenntnis genommen worden. Bis in die 1980er und 90er Jahre hinein herrschte die Vorstellung vor, dass mit der Verallgemeinerung der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise auch die Religion und das religiöse Denken nach und nach zurückgedrängt würden. Dahinter stand die klassische modernisierungstheoretische Vorstellung, der Kapitalismus sei ein durch und durch rationales System und gehe mit einer säkularen Lebensführung einher, die Religion letztlich zum Verschwinden bringe. Die allgemein konstatierte »Wiederkehr der Religion« ist vor diesem Hintergrund folgerichtig als Einbruch vormoderner, traditioneller Denk- und Bewusstseinsformen in den Prozess der Moderne wahrgenommen worden.

Liberale und Teile der traditionellen Linken nehmen das zum Anlass, nun erst recht, das hochzuhalten, was sie für zentrale Errungenschaften der kapitalistischen Moderne halten: die Säkularisierung und die »Werte der Aufklärung«. Diese sollen notfalls mit aller Härte gegen all jene Kräfte verteidigt werden, die vermeintlich für einen Rückfall in vormoderne und archaische Muster stehen, vor allem gegen »den Islam«, der als eine besondere Bedrohung identifiziert wird.

Auf der anderen Seite ist aber auch das Lager derjenigen gewachsen, die dem Vormarsch vorgeblich vormoderner, religiöser Denkweisen und Ideologien prinzipiell positiv gegenüberstehen, weil sie darin eine Bestätigung ihres eigenen antimodernistischen Weltbildes erkennen, wonach die moderne Rationalität »seelenlos« und »wurzellos« sei und auf den Müllhaufen der Geschichte gehöre.

Gegen »den Islam« (oder das, was sie darunter verstehen) positionieren sie sich nur deshalb, weil sie durch ihn »das Abendland« bedroht sehen. Darin sehen sie einen Weckruf, sich endlich wieder auf den angeblich unwandelbaren Kern der »eigenen« (christlich-abendländischen, deutschen, polnischen, ungarischen, russischen etc.) Kultur zu besinnen (Trenkle 2008).

2.

Beide Sichtweisen ideologisieren auf je ihre Weise das Phänomen des religiösen Fundamentalismus. Tatsächlich stellen die modernen Formen der Religiosität keinen Rückfall in traditionelle Denk- und Verhaltensmuster dar, sondern lassen sich nur aus der historisch-spezifischen Form kapitalistischer Vergesellschaftung erklären. Was diese Form in ihrem Innersten ausmacht, ist zunächst das Prinzip ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit (Trenkle 2019). Die Menschen treten sich als vereinzelte Einzelne gegenüber und stellen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang darüber her, dass sie ihre privaten Arbeitsprodukte miteinander in Beziehung setzen. Daraus ergibt sich zum einen, dass die persönlichen Beziehungen einen fremden und äußerlichen Charakter annehmen; zum anderen erzeugen die Menschen, indem sie auf diese Weise in Beziehung treten, einen gesellschaftlichen Zusammenhang, der ihnen als fremde Macht gegenübertritt, also eine spezifische Form versachlichter Herrschaft, die als »natürlich« und unaufhebbar erscheint.

Diese Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen ist im Anschluss an Max Webers berühmte Formulierung oft als »Entzauberung der Welt« beschrieben worden. Doch das zielt am Kern der Sache vorbei. Denn sosehr die kapitalistische Gesellschaft nach dem Prinzip der »Sachlichkeit« und der »instrumentellen Vernunft« (Horkheimer) funktioniert, so sehr ist dieses Prinzip doch gerade Ausdruck davon, dass sich die gesellschaftlichen Beziehungen gegenüber ihren Akteur*innen verselbstständigt haben und außerhalb ihres bewussten Zugriffs liegen. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass die kapitalistische Gesellschaft einen spezifischen metaphysischen Charakter hat (Lohoff 2005), also selbst quasi-religiöse Züge trägt (vgl. dazu den Text von Karl-Heinz Lewed

in diesem Band). Nur werden die Menschen hier nicht, wie Marx in seinen Bemerkungen über den Fetischcharakter der Ware schreibt, von den Produkten ihres Kopfes beherrscht, die sie in den Himmel projizieren, wie die Menschen in früheren Epochen; vielmehr sind es die Produkte ihrer Privatarbeit, die sich zu einer scheinbar fremden Macht entwickeln, der sich die Menschen unterwerfen müssen.

3.

Diese merkwürdige Verkehrung findet auch ihre Entsprechung in den Köpfen, also in der Art, wie die Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang wahrnehmen. Da sie diesen nicht durchschauen, wird er ideologisiert und mystifiziert. Das kann auf unterschiedliche Weise geschehen. Sehr verbreitet ist etwa die Ontologisierung der bürgerlichen Verhältnisse als »natürlich« oder »dem Menschen« entsprechend. Nicht weniger beliebt sind aber auch religiös geprägte Wahrnehmungsmuster. Diese mögen auf den ersten Blick als »traditionell« und »vormodern« erscheinen, beim genaueren Hinsehen zeigt sich jedoch, dass sie adäquat nur aus der inneren Logik der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise und ihrer historischen Binnenentwicklung erklärt werden können.

In der frühen Neuzeit, als sich die ersten Ansätze kapitalistischer Verhältnisse im Schoße der europäischen Feudalgesellschaft herausbildeten, war die ideologische Flankierung des stattfindenden gesellschaftlichen Umbruchs noch ganz geprägt vom christlichen Weltbild. Das wohl bekannteste Beispiel dafür ist die protestantische Ethik, die die Durchsetzung der kapitalistischen »Tugenden« wie rastloser Arbeitswut und individueller Erfolgsorientierung flankiert.[1] Auch das bürgerliche Familienmodell und die dazugehörigen binären Geschlechtsidentitäten kommen zunächst in christlichem Gewand daher. Fand schon in der Gotik und der Frührenaissance eine ikonographische Aufwertung der »Mutter Gottes«

[1] Darauf hat übrigens auch Marx schon hingewiesen: »Der Protestantismus spielt schon durch seine Verwandlung fast aller traditionellen Feiertage in Werktage eine wichtige Rolle in der Genesis des Kapitals.« (MEW 23, S. 292, Anm. 124)

und der »Heiligen Familie« statt, so trugen die Hexenverfolgungen auf brutale Weise zur Durchsetzung der modernen geschlechtlichen Abspaltung bei: die Herstellung der rational zugerichteten »Männlichkeit« ging mit der Vernichtung der abgespaltenen, sinnlich-emotionalen Momente an »den Frauen« einher.

Die Liste ließe sich fortsetzen. Aber darauf kommt es hier nicht an. Festzuhalten ist vielmehr, dass sich das kapitalistische Fetischsystem aus dem christlichen Fetischsystem heraus entwickelt. Das ist nicht nur im Sinne einer bloßen historischen Abfolge gemeint. Vielmehr sind bestimmte Grundmuster der kapitalistischen Vergesellschaftung im Monotheismus im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen bereits angelegt. Das soll nicht heißen, dass sich der Kapitalismus aus dem Christentum heraus entwickeln *musste*; eine solche übergreifende, transhistorische »Logik der Geschichte« existiert nicht. Dennoch gibt es deutliche Kontinuitäten, insbesondere was die Subjektkonstitution und die Herstellung des abstrakten Individuums betrifft (schon Marx sprach vom Kultus des abstrakten Menschen im Christentum[2]). Dabei ist freilich auch zu bedenken, dass es »das Christentum« nicht gibt, sondern dieses selbst permanenten historischen Wandlungen unterliegt, die sich aus den Veränderungen der gesellschaftlichen Lebens- und Herrschaftsverhältnisse ergeben und auf diese zugleich zurückwirken. So hat zwar die protestantische Ethik ihre Wurzeln in der klösterlichen Lebensweise, doch mit dem Wandel von der »innerweltlichen« zur »außerweltlichen Askese« vollzieht sich eine grundlegende Veränderung der Weltbeziehung, die einen qualitativen Bruch mit dem mittelalterlichen Universum darstellt. Die Arbeit entwickelt sich nun zum Zentralgestirn, um das die gesamte Gesellschaft kreist. Und in dem Maße, wie sich die kapitalistische Produktionsweise allgemein durchsetzt, überformt sie auch die christlichen

[2] »Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechendste Religionsform.« (MEW 23, S. 93)

Glaubensinhalte und verwandelt sie sich an.[3] Deshalb kann die moderne Religiosität auch nicht mehr durch Rückgriff auf irgendwelche Traditionen und durch theologische Auslegungen von alten Schriften erklärt werden, wie es heute gerade im Hinblick auf »den Islam« gerne gemacht wird; vielmehr muss sie in Bezug gesetzt werden zu den Formen der kapitalistischen Vergesellschaftung und deren historischer Entwicklung.

4.

Einen weiteren qualitativen Einschnitt im Verhältnis von religiösen Denkformen und kapitalistischer Vergesellschaftung markiert die Herausbildung säkularer Formen fetischistischer Weltdeutung im 19. Jahrhundert, die fortan hegemonial werden sollten. Diese Weltdeutungen stellen zwar einen Bruch mit den religiösen *Inhalten* dar, den *Formen* nach geht der christliche Glaube jedoch in vielfacher Weise in sie ein. Nicht zufällig hat sich für Ideologien wie den Nationalismus, den technisch-wissenschaftlichen Fortschrittsglauben und die Überhöhung der Arbeit der Begriff der Säkular- oder Diesseitsreligionen eingebürgert. Der Grund für diese Kontinuität sind allerdings nicht irgendwelche Restbestände traditioneller Religiosität, die noch überwunden werden müssten. Vielmehr verweist die religiöse Überhöhung der kapitalistischen Kategorien und Institutionen auf den fetischistischen Charakter dieser gesellschaftlichen Konfiguration.

Dennoch kann man von einem Einschnitt in der historischen Entwicklung insofern sprechen, als sich die Säkularreligionen in ihren Heilsversprechen nicht mehr auf irgendein Jenseits beziehen, sondern sich ganz diesseitig geben, auch wenn sie sich tatsächlich auf eine Herrschaftsform beziehen, die aufgrund der Verselbstständigung der gesellschaftlichen Beziehungen selbst

[3] Sehr plastisch lässt sich das an der Rolle des Josef nachzeichnen, der im mittelalterlichen Glaubenskanon praktisch keine Rolle spielte, im Zuge der aufkommenden Modernisierung aber immer weiter aufgewertet und zur Identifikationsfigur sowohl des braven Familienvaters als auch des fleißigen Arbeitsmannes gemacht wird. (Cantzen 2021)

quasi-metaphysische Züge trägt. Religion im engeren Sinne, also jene, die am Jenseitsglauben festhält, gerät angesichts dieser Hegemonie der Säkularreligionen in die Defensive und verliert ihren allgemeinverbindlichen und eigenständigen Charakter als Weltdeutung. Tendenziell entwickelt sie sich – zumindest in den kapitalistischen Zentren – in zwei Richtungen. Zum einen verwandelt sie sich in ein stark individualisiertes Angebot der »Sinngebung« für die vereinzelten Einzelnen. Zum anderen verbindet sie sich mit den kapitalistischen Institutionen und Säkularreligionen und wird in diese integriert.

Die erste Tendenz tritt am augenscheinlichsten in der Esoterik zutage. Schon deren Urform, die Theosophie, ist ein wilder Mischmasch aus Versatzstücken, die sich ihre Begründerin, Helena Blavatsky, im späten 19. Jahrhundert aus den verschiedensten Religionen, Mythen und magischen Vorstellungswelten zusammengeklaubt hat. Erfolgreich war sie damit zunächst vor allem bei Angehörigen des Großbürgertums (und hier vor allem bei Frauen), die mit den verkrusteten Formen institutionalisierter Religion nicht mehr viel anfangen konnten, aber dennoch Halt in irgendwelchen Jenseitsvorstellungen suchten. Seitdem hat eine explosionsartige Vermehrung von esoterischen Gruppen, Sekten und Bewegungen stattgefunden, die im Prinzip die immergleichen Grundelemente neu kombinieren und sie mit jeweils aktuellen gesellschaftlichen Inhalten füllen. Wesentlich dabei ist stets die Überzeugung, »sich selbst« zu finden und als Individuum unmittelbar Zugang zu irgendwelchen »ewigen Wahrheiten«, zum »Universum« oder zu irgendeiner »Ganzheit« zu erlangen. Was aber anfangs noch wenigstens teilweise eine Befreiung aus den starren bürgerlichen Konventionen des 19. Jahrhunderts war – genauer gesagt: eine Freisetzung abstrakter Individualität –, ist längst zu einem massenhaften Betätigungsfeld des grassierenden Narzissmus geworden, der ein Kernelement der modernen Subjektform darstellt (Samol 2016; Bösch 2000).

Die zweite Tendenz zeigt sich am deutlichsten an der Verbindung von institutionalisierten Religionen und staatlicher Herrschaft. Neben den Schulen und dem Militär spielten die Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert fast überall eine zentrale Rolle bei der Vermittlung von Gehorsam gegenüber dem Staat und

von kapitalistischer Arbeitsethik sowie bei der Durchsetzung des bürgerlichen Familienmodells samt den dazugehörigen Geschlechtsidentitäten. Zudem gingen in vielen Ländern religiöse Motive in die nationalen Identitätskonstrukte ein, vor allem soweit diese dazu geeignet waren, in einem multiethnischen Umfeld Abgrenzungen und Ausschlüsse zu definieren. Andererseits gab es aber auch Verbindungen zwischen religiösen Motiven und emanzipativen Strömungen, etwa in Gestalt des »christlichen Sozialismus« oder der Theologie der Befreiung. In jedem Fall jedoch überlebte die Religion nur, indem sie sich in ein Moment der kapitalistischen Vergesellschaftungsform verwandelte.

5.

Demgegenüber mag der Aufschwung religiöser Fundamentalismen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts, die sich angeblich auf die Ursprünge des »wahren Glaubens« berufen, auf den ersten Blick als die Rückkehr archaischer und vormoderner Formen von Religiosität erscheinen. Doch der Schein trügt. Diese »Religionismen« (Lohoff 2008) sind ihrem Wesen nach höchst modern. Sie bedienen das Bedürfnis nach kollektiver Identität, das mit der Zerstörung der vormodernen Vergemeinschaftungsformen und der Durchsetzung der Vereinzelung als gesellschaftlichen Grundprinzips entsteht. Die Identifikation mit einem imaginierten Großsubjekt folgt dem Drang, sich aus dieser Vereinzelung und dem damit einhergehenden Ohnmachtsgefühl zu befreien – was allerdings das gerade Gegenteil von Emanzipation im emphatischen Sinne bedeutet, weil es einer Auflösung, Gleichschaltung und Vernichtung des Individuums gleichkommt. Die Urform davon findet sich jedoch nicht in den traditionellen Religionen und Kulturen, sondern in den modernen Kollektividentitäten, insbesondere im Nationalismus, der im 19. und 20. Jahrhundert eine entscheidende Triebkraft für die Durchkapitalisierung und Durchstaatlichung der Welt darstellte.

Auch die Berufung auf vorgeblich uralte Traditionen und mythische Ursprünge verweist auf den modernen Charakter der Religionismen. Denn es gehört zu den Grundmerkmalen essentialistischer Identitätskonstrukte, dass sie sich stets auf ein vorgängiges »Wesen« oder irgendwelche mystifizierten

Ursprünge beziehen, die als Gegenbild zur »Künstlichkeit« und »Leere« der kapitalistischen Rationalität und des modernen Staates erfunden werden. Wenn die diversen Religionismen sich auf irgendwelche göttlichen Offenbarungen und religiösen Traditionen berufen statt auf »Kulturen« und »Nationalvölker«, wurde damit zwar der Inhalt ausgetauscht, das Grundmuster jedoch ist identisch. Der Inhaltswechsel aber verweist auf eine gesellschaftliche Veränderung.

Die religiösen Fundamentalismen von heute treten das Erbe dieser Säkularreligionen an, die in der Ära des Krisenkapitalismus ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt haben, weil sie ihre (ohnehin fragwürdigen) Zukunftsversprechen nicht mehr einlösen können (Lohoff 2008; Lewed 2008). Augenscheinlich ist das vor allem dort, wo aufgrund von Kolonialismus und Post-Kolonialismus die nachholende Bildung von National- und Rechtsstaaten fast unmittelbar in deren krisenhaften Zerfall eingemündet ist. Es ist kein Zufall, dass hier der Religionismus, insbesondere in seiner islamistischen Ausprägung, den Nationalismus und den mit ihm verbundenen »Sozialismus« weitgehend abgelöst hat. Denn gerade in Krisen wächst das Bedürfnis der vereinzelten Einzelnen nach einem scheinbar Schutz gebenden Großsubjekt, und da es im Diesseits nicht mehr viele Anhaltspunkte dafür gibt, wird die Kollektividentität eben aus den Versatzstücken der alten Jenseitsreligionen konstruiert.

6.

Als höchst modern erweisen sich die Religionismen aber auch darin, worin sie sich am archaischsten gebärden. Der Fundamentalismus, der ja vorgeblich zu den »wahren Ursprüngen« zurückwill, ist bereits eine Form der Reaktion auf die Erschütterung aller traditionellen Selbstverständlichkeiten, die gerade weil sie selbstverständlich waren, keines rigiden Dogmatismus bedurften. Und das, was dieser Dogmatismus dann als »Fundament« bezeichnet, ist nichts als eine ziemlich willkürliche Konstruktion, die sich zwar aus dem historischen Fundus der Religionen bedient, diese aber nach Mustern arrangiert, die alles andere als vormodern sind. Das ist gerade für den Islamismus im Einzelnen sehr genau nachgezeichnet worden (etwa durch Olivier Roy 2006 oder Thomas

Bauer 2011), dennoch hält sich hartnäckig das Bild, es handle sich dabei um ein »Zurück zur Tradition«. Partiell richtig daran ist nur, dass der Dogmatismus, die rigide Unterscheidung zwischen »Wahrheit« und »Häresie«, mit dem Monotheismus in die Welt tritt (Assmann 2003)[4] und es in diesem Sinne eine lange Kontinuität gibt. Doch diese Vorgeschichte betrifft die kapitalistischen Denkformen insgesamt und taugt daher nicht für eine Abgrenzung zwischen vorgeblicher moderner »Offenheit« und religiös-verbohrter »Tradition«.

Für die Modernität des Fundamentalismus spricht zudem, dass dieser auch in den Kostümen solcher Religionen daherkommt, die ihrer Geschichte nach gar keinen Wahrheitsfanatismus im monotheistischen Sinne kennen, wie insbesondere der Hinduismus und der Buddhismus. Dass nun auch der Fundus dieser Religionen genutzt wird, um exkludierende Kollektividentitäten zu konstruieren (einschließlich Pogromen, wie etwa gegen die Rohingya in Myanmar), erklärt sich nur aus dem Import dieser Muster im Gefolge der kapitalistischen Durchdringung der betreffenden Gesellschaften. Auch der traditionelle »Volksislam« war monotheistisch nur dem Namen nach. In ihm wimmelte es – genau wie im mittelalterlichen Katholizismus – nur so vor Heiligen, Geistern und sonstigen Elementen des Polytheismus sowie allen möglichen Formen von Spiritualität und des Mystizismus. Es sind gerade die angeblich so vormodernen Taliban und andere islamistische Gruppen wie Al Kaida und der IS, die nun alles daransetzen, diese Traditionen brutal auszumerzen und die »eine Wahrheit« durchzusetzen, ganz so, wie mit der kapitalistischen Vergesellschaftung die ganze Welt unter ein Prinzip unterworfen wird.

7.

Noch in einer weiteren Hinsicht zeigt sich schließlich der moderne Charakter der neoreligiösen Fundamentalismen. Nicht anders als die esoterischen Zirkel sind auch sie äußerst attraktiv für »Sinnsuchende« jeder möglichen Herkunft,

4 Vgl. auch den Beitrag von Peter Samol zu dieser Religionsdebatte: »Von der Entstehung des Monotheismus«.

die einen identitären Halt suchen, um dem Leiden an der atomisierten Existenzweise zu entkommen. Häufig ist in diesem Zusammenhang von »Konvertiten« die Rede. Allerdings verweist dieser Begriff schon auf ein grundlegendes Missverständnis; er suggeriert traditionelle Religionszugehörigkeiten, die durch Missionierung und Übertritte verändert werden. Tatsächlich aber handelt es sich dabei um vereinzelte Einzelne, die oft schon zwischen den verschiedensten modernen Identitätsangeboten hin- und hergewechselt sind, bis sie zum Beispiel in irgendeiner islamistischen Gruppe vorübergehend eine neue identitäre Heimat gefunden haben. Auch in den sogenannten islamisch geprägten Ländern haben oft gerade die fanatischsten Islamisten eine säkulare oder politisch linke Vergangenheit; soweit sie sich also auf ihre Herkunft berufen, hat dies deutlich erkennbar einen konstruierten Charakter (Roy 2005).

Wir haben es also nicht mit einer Alternative zwischen modernem Individualismus und vormodernem Kollektivismus zu tun, sondern mit den Polen eines Gegensatzpaares, die jederzeit ineinanderfallen und die alle möglichen Inhalte annehmen können. So gibt es auch extrem kollektivistische esoterische Sekten, deren Mitglieder sich so sehr selbst aufgeben, dass sie sogar gemeinsamen Selbstmord begehen. Umgekehrt kennt auch der Islamismus das Phänomen einer Vielzahl von Splittergruppen, die alle ihre eigene handgestrickte Version »des Islam« vertreten und sich vehement voneinander abgrenzen. Von den teils sehr anspruchsvollen theologischen Disputen aus der langen islamischen Geschichte haben diese Gruppen in aller Regel gar keine Ahnung und sie sind auch gar nicht daran interessiert. Auch darin erweisen sie sich als hochmodern; es ist der narzisstische Größenwahn der abstrakten Individuen, der sie glauben lässt, sie könnten ohne jede größere intellektuelle Anstrengung einen unmittelbaren Zugang zu einer absoluten »Wahrheit« finden. Bezeichnend dafür ist auch, dass die islamistischen nicht anders als die esoterischen Kreise extrem anfällig sind für die grassierenden Verschwörungsideologien.

8.

Auch die andere große neoreligiöse Strömung, die der Evangelikalen, tritt in vieler Hinsicht das Erbe der verblichenen und in die Krise geratenen Säkularreligionen an. Ihre Hochkonjunktur setzt mit dem Scheitern des Befreiungsnationalismus in der kapitalistischen Peripherie und dem Beginn der neoliberalen Ära ein, die einen Schub krisenhafter Individualisierung auslöste. Besonders in Lateinamerika und Afrika wurden die Menschen massiv aus den teilweise noch erhaltenen traditionellen Lebensverhältnissen herausgerissen und »freigesetzt«, ohne aber einer wirkliche Perspektive als Warensubjekte und Staatsbürger*innen zu erhalten. Unter diesen Bedingungen stellen die evangelikalen Sekten mit ihrer merkwürdigen Mischung aus protestantischer Arbeitsethik, berauschenden Gemeinschaftserlebnissen, oberflächlich inszenierten »Wundern« nach der Machart billiger Fernsehshows, Endzeitvorstellungen etc. ein attraktives Angebot dar, das auf verquere Weise die Lebenswirklichkeit von Menschen spiegelt, die dazu verdammt sind, in einem verwilderten Krisen-Kapitalismus unter prekärsten Bedingungen alltäglich um ihr Überleben zu kämpfen. Allerdings darf dabei auch nicht vergessen werden, dass die »Kirchengemeinden« in aller Regel auch soziale Funktionen erfüllen, indem die Mitglieder sich gegenseitig unterstützen. Das gilt übrigens genauso für die meisten islamistischen Gruppierungen, die ihre Anhänger*innen ebenfalls materiell und sozial unterstützen und diese dadurch zusätzlich an sich binden.

In dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass die neoreligiösen Gemeinden, egal welcher Couleur, eine Leerstelle füllen, die der abwesende Staat hinterlassen hat. Ein einigermaßen funktionierender Staat ist unter kapitalistischen Bedingungen unentbehrlich, um den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhang zu sichern, der durch die zentrifugalen Kräfte der Konkurrenz und der unzähligen Privatinteressen permanent in Frage gestellt wird. Der Zerfallsprozess staatlicher Institutionen verweist auf eine grundlegende Krise der kapitalistischen Ordnung, die längst nicht nur in den Ländern des globalen Südens, sondern auch in den kapitalistischen Zentren um sich greift. Die religionistischen Gruppen bieten den vereinzelten Einzelnen in dieser Situation einen identitären und

(einen gewissen) materiellen Halt, jedoch nur in der Gestalt von zersplitterter Gruppensolidarität und Klientelismus; genau darin reflektieren sie den Zerfall der warengesellschaftlichen Kohärenz und treiben diesen zugleich weiter voran. Die aktuelle Konjunktur der religiösen Fundamentalismen stellt also keinen Rückfall in die Vormoderne dar. Sie ist gleichermaßen *Symptom* wie dynamisierendes *Moment* einer fundamentalen Krise der kapitalistischen Moderne, die sich als zunehmend unhaltbar erweist.

Literatur

Assmann, Jan (2003). Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien: Carl Hanser Verlag

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam. Berlin: Insel Verlag

Bösch, Robert (2000): Zwischen Allmacht und Ohnmacht. Zur Psychopathologie des bürgerlichen (d.h. männlichen) Subjekts. In: Krisis . 23, Münster 2000, 99-120

Cantzen, Rolf (2021): Heiliger Josef - Der brave Arbeitsmann. Feature im Deutschlandfunk vom 21.7.2021.
www.deutschlandfunk.de/heiliger-josef-der-brave-arbeitsmann.2540.de.html?dram:article_id=499653

Lewed, Karl-Heinz (2008): Finale des Universalismus. In: *Krisis* 32, Münster 2008. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2008/finale-des-universalismus

Lohoff, Ernst (2005): Die Verzauberung der Welt.In: *Krisis* 29, Münster 2005. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2005/die-verzauberung-der-welt

Lohoff, Ernst (2008): Die Exhumierung Gottes, *Krisis* 32, Münster 2008. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2008/die-exhumierung-gottes

MEW 23 = Marx, Karl: Das Kapital, Band 1. Berlin (Ost) 1983

Roy, Olivier (2005): Wiedergeboren, um zu töten. Der terroristische Islamismus ist keine traditionelle, sondern eine höchst moderne Glaubensrichtung. Sie wurzelt in Europa, in: DIE ZEIT 21. Juli 2005

Roy, Olivier (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung; München 2006.

Samol, Peter: All the Lonely People. Narzissmus als adäquate Subjektform des Kapitalismus. *Krisis* 4/2016
www.krisis.org/2016/all-the-lonely-people-krisis-42016

Trenkle, Norbert (2008): Kulturkampf der Aufklärung. In: *Krisis* 32, Münster 2008. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2015/gottverdammt-modern/www.krisis.org/2008/kulturkampf-der-aufklaerung

Trenkle, Norbert (2019): Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit. Der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft als Kernpunkt gesellschaftskritischer Theorie. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2019/ungesellschaftliche-gesellschaftlichkeit

Lothar Galow-Bergemann

Du sollst (k)einen anderen Gott haben neben mir

Thesen zum Verhältnis von Religion und Moderne

1. Modern sein kann auch, was vor der Moderne entstand

Wann die Sache mit dem Patriarchat anfing, ist ungeklärt. Klar ist, dass es weit vor der kapitalistischen Moderne war. Sein Kern ist die hierarchische Spaltung in superiore Männlichkeit und inferiore Weiblichkeit. Abgesehen davon ist es äußerst anpassungs-, überlebens- und modernisierungsfähig. Entstanden als Herrschaft des allmächtigen Clanchefs, der über Leben und Tod entscheidet – und bis heute noch nicht einmal insoweit wirklich überwunden –, vermochte es sich in der Moderne sogar in der Logik des Kapitals einzunisten: als Abspaltung des Werts von seiner unverwertbaren, gleichwohl notwendigen und als weiblich konnotierten *Rückseite.* Während sein rein äußerliches Gewaltverhältnis in vielerlei Form auch in der Moderne weiterbesteht, wandelte sich das Patriarchat gleichzeitig dem Warenfetisch an und transformierte sich in eine gesellschaftliche Realität, die praktisch den Dingen selbst inhärent ist. *Warenproduzierendes Patriarchat* ist ein anderes, treffenderes Wort für Kapitalismus. Das uralte Patriarchat ist quicklebendig in altem *und* in modernem Gewand. Es ist nicht nur kompatibel mit der Moderne, es strukturiert sie auch.

Religionen werden, wie von jeder anderen Gesellschaftsform, auch von der kapitalistischen Moderne geprägt und modifiziert. Im Kern bleiben sie, was sie immer waren: menschengemachte »höhere Mächte«. Als Welterklärungen und -anschauungen stiften sie Identität und soziale Bindekraft und beruhen auf Glauben und Nichtglauben. *Glauben* an höhere Mächte, die über dem Menschen stehen und denen er sich vor und sogar noch nach seinem Tod fügen muss. Es ist zugleich ein *Nichtglauben* an die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung. Vor allem aber findet sich auch hier wieder die hierarchische

Spaltung in superior und inferior. Diese Gemeinsamkeit von Patriarchat und Religion ist kein Zufall. In diesem Kosmos der Unterwerfung bewegen sich selbst feministische Theolog*innen, die – zitternd vor ihrer eigenen Courage – eine »Göttin« anrufen. Herrschaft bleibt Herrschaft, auch mit einer Frau an der Spitze. Das Gestrüpp aus Religion und Patriarchat nachzuzeichnen, würde ein ganzes Buch füllen. Es scheint nahezu unentwirrbar, weil es fest und dicht miteinander verwachsen ist.

Heute leben wir in einer kapitalistischen Welt. Der abstrakten Herrschaft des Werts unterworfen und somit in einer Gesellschaft der vereinzelten Einzelnen, sprich: in der Welt der modernen Konkurrenzsubjekte. Und doch ist die gesellschaftliche Wirklichkeit der Menschen mit diesen Zuschreibungen nicht umfassend und hinreichend beschrieben. Denn die Welt ist nicht von A bis Z durchkapitalisiert. Schon gar nicht an jedem Ort, in jedem gesellschaftlichen Bereich und in jeder Gehirnwindung auf dem gleichen Niveau. Vieles, was nicht warenförmig ist und daher nicht im Wert aufgeht, hat dennoch eine ganz eigene Gewalt über Menschen und erscheint für ihre Lebenswirklichkeit als alles andere denn als eine inferiore gesellschaftliche Sphäre. Patriarchal strukturierte Verwandtschaftsverhältnisse und sonstige wechselseitige Abhängigkeiten, religiös geprägte kulturelle Gepflogenheiten und insbesondere der Bereich, wo beide sich treffen wie Heirat, sexuelle Ge- und Verbote u.v.m., haben große Macht über sehr viele Menschen und üben – mal mehr, mal weniger – großen Einfluss auf Leben und Schicksal von Abermillionen Menschen aus. Der Einfluss von Religion ist gerade in solchen, alles andere als marginalen Beziehungsformen, mit Händen zu greifen. Es ist jedenfalls nicht mit dem *warenproduzierenden* Patriarchat erklärbar, dass die gesellschaftliche Stellung der Frau auffällig dort am schwächsten ist, wo Religion den größten Einfluss hat: bei Evangelikalen und Islamisten, Katholiken und Orthodoxen. Veranstaltet das moderne Konkurrenzsubjekt als solches die Massendemonstrationen gegen Homosexuelle? – Eher nicht. Aber wer feiert dann eigentlich den Tag gegen Homophobie? Weder Genitalverstümmelung noch die Angst vor dem strafenden Vater oder vor der Hölle sind Schöpfungen der Moderne. Sie sind uralt, stammen aus jenem

Gebräu aus Patriarchat und Religion und verletzen bis heute jeden Tag Massen von Menschen physisch und psychisch.

Die Wirkmacht von Religion kann je nach Stärke gegenläufiger Faktoren individuell wie gesellschaftlich zurückgehen oder anwachsen. In Zeiten weltweiter tiefer Krisen wie der heutigen hat sie gute Karten. Wo die Kapitalverwertung den gesellschaftlichen Zusammenhang immer weniger herstellen kann und immer mehr abgehängte Menschen und Regionen hinter sich lässt, gewinnen gegenseitige Beziehungsformen und Verpflichtungsverhältnisse personaler anstelle warenförmiger Art unmittelbare Bedeutung für das Überleben von Millionen. Weil die Religion aber gerade in diesen Beziehungsformen wie der Fisch im Wasser schwimmt, vermag sie heute wieder eine wachsende Bedeutung zu gewinnen. Religion ist zäh sowie äußerst anpassungs- und überlebensfähig. Auch in der modernen Gesellschaft ist sie ein eigenständiger und wirkmächtiger Faktor geblieben. Und wo sie auftaucht, hat sie fast immer besonders restriktive Formen des Patriarchats im Schlepptau.

2. Religiöse Versprechen haben Vorteile vor den kapitalistischen

Kapitalismus und Aufklärung erheben im Gegensatz zur Religion den Anspruch, das Ausgeliefertsein der Menschen an imaginierte höhere Mächte zu überwinden. Aber sie lösen ihn nicht ein. Das postulierte »freie und autonome Subjekt« blamiert sich an der gesellschaftlichen Realität, die von der abstrakten Herrschaft des Werts geprägt ist. Auch die kapitalistische Moderne liefert die Menschen »höheren Mächten« aus. Hierbei handelt es sich im Kern um den allgegenwärtigen Zwang, sich der Wertverwertung – mitsamt ihren vielfältigen Erscheinungsformen wie etwa Geld-Verdienen-Müssen, Leistungszwang, unersättliches Wachstum etc. – zu unterwerfen. Dabei gebiert sie auch entsprechende intellektuelle und emotionale Verarbeitungsweisen dieses Zwangs. Dieser Zustand wird entweder affirmiert (»Das ist halt Natur«), lustvoll besetzt

(»Leistungsträger versus Loser«) oder in falscher Opposition personalisiert (»Die Gierigen beherrschen uns«).

Religion verspricht Erlösung aus dem Elend. Auch die kapitalistische Moderne tut das, aber ihr Versprechen muss sich im Hier und Jetzt beweisen. Resultate, die nicht überzeugen, ziehen Legitimationsprobleme nach sich. Religion hat für das Hier und Jetzt immerhin das bessere Gefühl im Angebot, wie schlimm die Zustände auch sein mögen. Im Übrigen ist sie viel freier von irdischen Zwängen, weil sie immer darauf hinweisen kann, dass die Belohnungen erst im Jenseits gewährt werden. Seien es 72 Jungfrauen, der »Schatz im Himmelreich« oder ewige Glückseligkeit – gemeinsam ist diesen Versprechen ihre Unüberprüfbarkeit. Ihre Strahlkraft wächst deswegen sehr zuverlässig in Zeiten persönlicher wie gesellschaftlicher Krisen, Perspektivlosigkeit und Desillusionierung. Das zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte und ist keine Besonderheit der Moderne. Schon während der Antoninischen Pest im 2. Jahrhundert n.u.Z. boomte der Apollokult. Und die mittelalterliche Pest füllte die Kirchen mehr denn je. Die Konjunktur von Religiosität in Krisenzeiten ist kein »Rückfall ins Vormoderne«, sondern das periodische Wiederaufflammen eines Schwelbrandes, der sich seit Jahrtausenden durch die Menschheitsgeschichte frisst. Der Sturm der Krisen facht die Glut immer wieder neu an. Der vorübergehende »Rückgang der Religiosität« in den 60er bis 80er-Jahren des letzten Jahrhunderts in bestimmten Weltregionen war nicht der »Rationalität des Kapitalismus« geschuldet (die es faktisch nur als irrationale Binnenrationalität, also nicht wirklich gibt), sondern der vergleichsweise geringen Krisendynamik und dem Aufschwung emanzipatorischer Bewegungen.

Die Bedeutung von Religion als Hilfsmotor und Ersatz gesellschaftlicher Verknüpfung erweist sich nicht nur dort, wo warenförmige Beziehungen noch nicht einmal das nackte Überleben sichern können; sondern auch dort, wo dieses Problem zwar (noch) nicht besteht, aber immer mehr Menschen aus guten Gründen an der angeblichen kapitalistischen Rationalität verzweifeln. Und aus schlechten Gründen bei den diversen esoterischen Angeboten auf dem

Ramschmarkt der Sinnsuche fündig werden. Auch im Tränenmeer der Seele bewegt sich Religion seit jeher wie der Fisch im Wasser.

3. Religion steht für Unterwerfung *und* für Auflehnung

Die Welt, die von »höheren Mächten« regiert wird, zu akzeptieren und sich ihnen zu unterwerfen, war immer nur *ein* Aspekt von Religion. Bereits in ihrer Absicht, sich durch Arrangieren mit den »höheren Mächten« besser einzurichten, schimmert auch ein anderer Anspruch durch: die Welt *nicht* so zu akzeptieren wie sie ist. Religion vereint diese zwei gegensätzlichen Wünsche ab ovo in sich. Affirmation und Rebellion sind in ihr angelegt. Nicht nur in den frühneuzeitlichen Bauernkriegen suchten und fanden aufständische Bewegungen Munition in ihr, wie beispielsweise in der Theologie ihres Anführers Thomas Müntzer. Zusätzliche Dynamik erhielt die Nichtakzeptanz »der Welt so wie sie ist« mit der Gut-Böse-Dichotomie (siehe hierzu auch den Beitrag von Peter Samol in dieser Reihe) und dem notwendig daraus folgenden kompromisslosen Kampf gegen »das Böse« bzw. »die Sünde«. Bereits das frühe Christentum führte einen rücksichtslosen und mörderischen Krieg gegen die antike Religion und Philosophie bzw. deren Vertreter*innen; von den Kreuzzügen ganz zu schweigen. Die Moderne erfand weder den Anspruch, die Welt nach ihrem Bilde zu gestalten, noch das massenweise Töten für die »eine Wahrheit«. Es war die Religion. Dass sich beides gut verträgt mit dem mörderischen Potential des in der Krise ausrastenden bürgerlichen Subjekts, dessen konformistische Rebellion notfalls über Leichen geht, um eine vermeintliche »Normalität« wiederherzustellen, erweist ein weiteres Mal die Modernität der Religion.

Doch selbst in der gegenwärtigen Krisenzeit äußert sich Religiosität bei weitem nicht nur rebellisch. Das Angebot, sich leichter mit der herrschenden Realität abfinden zu können, weil sie angeblich nicht die einzige ist, sondern durch ein imaginiertes *Jenseits* erweitert wird, hat weiter Wirkmacht über Milliarden von Menschen. Das gilt nicht nur für Länder wie etwa Polen, Russland oder Pakistan, sondern auch dort, wo neuere Formen von Religiosität wie die Esoterik besonders »in« sind. Zwar hat auch diese rebellisches Potential, wie sich

besonders in jüngster Zeit bei den so genannten Querdenker-Demonstrationen gezeigt hat. Doch ist auch sie in erster Linie eine Form der Unterwerfung unter die herrschenden Zustände, die sie mit ihrem Welterklärungs-, Wohlfühl- und Geborgenheitsangebot des Abtauchens »in eine andere Realität« erträglicher und akzeptabler macht. Religion ist wie geschaffen für das Bedürfnis der modernen vereinzelten Einzelnen der Warengesellschaft, die nach Halt in Kollektividentitäten streben. Dass sie »der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt [...] der Geist geistloser Zustände« ist (Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1 S. 378), gilt heute genauso wie im 19. Jahrhundert. Das Defizit der Marx'schen Religionskritik besteht nicht darin, das anzuprangern, sondern in der Vernachlässigung des anderen, auflehnenden und rebellischen Gesichts der Religion.

Dass aber Religionskritik sich nicht lange dabei aufhalten soll, ob es »Gott gibt oder nicht«, sondern die gesellschaftlichen Zustände aufs Korn nehmen muss, die religiöses Bedürfnis erst hervorbringen, dass sie »die Kritik des Jammerthales, dessen *Heiligenschein* die Religion ist« (ebd. S. 379), sprich: radikale Gesellschaftskritik sein muss, gilt heute ebenfalls wie im 19. Jahrhundert. Walter Benjamin hält den Kapitalismus selbst für eine Religion und charakterisiert ihn als »nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus« (Walter Benjamin, GS 1991, Bd. VI, S. 100 ff.). Dafür spricht, dass die undurchschaute abstrakte Herrschaft des Werts den Menschen nicht nur – wie Gott – als absolut gesetzt und nicht hinterfragbar erscheinen muss. Zudem haben sie es bei ihr mit einer (weiteren) *höheren Macht* zu tun, der sie endlos Tribut schulden und die daher prinzipiell niemals zufriedenzustellen ist. Auch dass das Christentum mit seinem extremen Schuldkult die Geschichte desjenigen Kontinents maßgeblich geformt hat, der schließlich die kapitalistische Moderne gebar, macht diese Annahme nicht unplausibler. Hat also Religion auch das geschafft, was ihrem Zwillingsbruder Patriarchat gelang: weiterhin im alten Gewand aufzutreten und sich gleichzeitig dem Warenfetisch anzuverwandeln? Dann wäre statt von einem *Religion-ismus der Moderne* vielleicht treffender von einem *Modern-ismus der Religion* zu sprechen. Oder vom Kapitalismus als *warenproduzierender Religion*.

Vielleicht der schlimmsten Religion überhaupt, denn sie warf noch das Letzte über Bord, was sie Menschen einmal zu bieten hatte: Ohne jemals Erlösung in Aussicht zu stellen, verlangt sie nur noch Opfer für die ihr ganz eigene höhere Macht des Kapitals. Und fordert damit die Hinwendung zu irrationalen Angeboten und konformistischer Rebellion der von ihr Verlassenen geradezu heraus.

4. Religion könnte den Kapitalismus überleben

Die Kontinuität, mit der sich die Religion durch die Menschheitsgeschichte zieht, und die Hartnäckigkeit, mit der sie bisher letztendlich noch allen Angriffen trotzt, ist nicht nur menschengemachter Herrschaft geschuldet, sondern auch einer Urerfahrung. Menschen sind auch anderen als gesellschaftlich gewordenen »höheren Mächten« ausgeliefert: den Naturgewalten inklusive ihrer heftigsten, dem Tod. Diese Erfahrung weckt ideelle wie lebenspraktische Bedürfnisse. Religion erfüllt sie. Ihr doppeltes *ideelles* Angebot lautet: Die bittere Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit verarbeiten, im Idealfall gar die Angst vor dem Tod überwinden können – und damit auch: das beruhigende Gefühl von Geborgenheit und Schutz in einer undurchschauten und gefährlichen Welt zu erlangen. Ihr doppeltes *lebenspraktisches* Angebot lautet: Erklärung des Wirkens der »höheren Mächte« – also vermeintliches verstehen können, wie die Welt eingerichtet ist – was allerdings auch damit verbunden ist, sich mit diesen »höheren Mächten« durch Akzeptanz und Unterwerfung zu arrangieren. Die doppelte Botschaft ist attraktiv: Du musst nicht wirklich sterben, du genießt den Schutz höherer Mächte und verstehst den Lauf der Welt. Nicht zuletzt kann Unterwerfung ja auch Lust bereiten. Eine Lust, die sich – zumindest in den monotheistischen Religionen – mit einer ausgeprägten Sexualfeindlichkeit verquickt, die insbesondere Frauen betrifft und auch in der modernen Gesellschaft weiterhin stark präsent ist.

Zwar wird man im Rahmen eines gelingenden Prozesses menschlicher Emanzipation darauf hoffen können, dass religiöse Bedürfnisse zurückgehen. Aber nicht alle menschengemachten »höheren Mächte« werden mir nichts, dir nichts

zusammen mit der Warengesellschaft von der Bildfläche verschwinden. Mindestens zwei Quellen werden die Religiosität noch lange speisen: Zum einen wird es immer Erkenntnislücken geben, in denen man prinzipiell einen *Gott* unterbringen kann; zum andern ist die Antwort der Religion auf die Frage nach dem Tod nun einmal deutlich sympathischer als jede rationale. Auch in einer wesentlich besser eingerichteten nachkapitalistischen Gesellschaft wird es Dinge geben, die Menschen bedrücken, beunruhigen, beängstigen und bedrängen. Die Versuchung, sich einer eingebildeten höheren Macht anzuvertrauen, und die Hoffnung, damit Welterklärung, Geborgenheitsgefühl und Überwindung der Todesangst zu erlangen, wird daher noch lange Nahrung finden. Ob einen die Antwort überzeugen kann, die die Religion auf diese Bedürfnisse gibt, ist letztlich eine individuelle Entscheidung. Dass irgendwann auch der letzte Mensch nicht mehr in den Spiegel schauen kann, solange er noch daran glaubt, ist hingegen aus heutiger Sicht eine mutige These.

5. Gott und Wert sind keine Allesschlucker – Emanzipatorisches ist nicht integrierbar

»Du sollst keinen anderen Gott haben neben mir.« (2 Mose 20,3)[1] So tickt der biblische Gott. Und so tickt der Wert. Doch beide konnten diesen Totalanspruch niemals restlos durchsetzen. Die Welt war und ist nicht hermetisch abschließbar und lückenlos beherrschbar. Macht und Herrschaft, Unterwerfung und Selbstunterwerfung stießen immer wieder auf ein emanzipatorisches Gegenpotential, das sie nicht integrieren konnten. Das ist vermutlich schon lange so, mindestens für die letzten zweieinhalbtausend Jahre ist es definitiv nachweisbar. Und mit Sicherheit wurde es von viel mehr Menschen getragen als von den wenigen Prominenten, deren Namen wir heute noch kennen. Bei aller Dominanz von Herrschaft – Geschichte war nie eindimensional.

Es zieht sich *auch* ein emanzipatorischer Faden durch sie, mal mehr, mal weniger sichtbar. Viele seiner Spuren wurden mit buchstäblichem Feuereifer

1 https://bibeltext.com/text/exodus/20.htm

ausgelöscht, der sich oft an Schriften und nicht selten auch an Menschen austobte. Doch wie dünn er zeitweise auch war, der emanzipatorische Faden ist nie ganz verschwunden. Übrigens ist er kein alleiniges Kind des »Westens«. Die atheistische, materialistische und hedonistische altindische Philosophenschule *Charvaka* verspottet schon im 3. Jahrhundert v.u.Z. Priester und Religion und fordert Lebensgenuss im Hier und Jetzt ein. Bereits die Autoren des Alten Testaments mussten sich mit dem »hochnäsigen« Gottlosen herumschlagen, der sich nicht so recht vor dem Herrn fürchten mochte: »›Es gibt keinen Gott‹ – dahin gehen alle seine Gedanken.« (Psalm 10,4)[2] Seit der Antike kennen wir Stimmen, die sich nicht abfinden mit dem *Nichtglauben* an die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung. Die Philosophen Demokrit, Epikur und Lukrez stehen explizit für ein Gegenprogramm, das die Götter praktisch entsorgt und die Selbstermächtigung der Menschen propagiert. Anders als Platon und Aristoteles konnte die Kirche jene nie auch nur ansatzweise in ihre Erzählung integrieren, und sie hat es vernünftigerweise erst gar nicht versucht. Lukrez' (sein vollständiger Name lautet: Titus Lucretius Carus) Wiederentdeckung in der Renaissance (genauer: der Fund einer Ausgabe seines Hauptwerks »De rerum natura« im Jahr 1416 in einem Kloster, wo es die Jahrhunderte überdauert hat) beflügelte Geister wie Poggio Bracciolini, Desiderius Erasmus, Thomas Morus, Pierre Gassendi und den Verfasser des »Theophrastus redivivus«, der ersten umfassenden Religionskritik seit der Antike.

Natürlich steht auch die Aufklärung für Religionskritik. Aber nicht nur dafür. Einige ihrer Denker treiben die Kritik weiter und lösen sich – anders als etwa Immanuel Kant – schon frühzeitig von der modernen Rationalität des weißen Mannes. So kritisiert Georg Forster explizit Kants Rassismus, Denis Diderot lässt kein gutes Haar an der Sklaverei, Claude Adrien Helvétius verlangt schon Mitte des 18. Jahrhunderts die Gleichstellung der Frau und auch Jean Mesliers atheistisch-kommunistische Gesellschaftskritik passt in die Zeit. (Siehe z.B. J.I. Israel: Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, 2001 oder: ders. u. Martin Mulsow (Hrsg): Radikalaufklärung, 2014)

---

[2] https://bibeltext.com/text/psalms/10.htm

Niemand steht so sehr für radikale Religions- und Kapitalismuskritik wie Karl Marx. Und auch er, der über Demokrit und Epikur dissertierte (Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW 40 – Ergänzungsband, erster Teil –, S.256 ff.), spinnt den emanzipatorischen Faden weiter, den andere begannen.

Und heute? Ist es das moderne Konkurrenzsubjekt, das sich für die Seebrücke engagiert? Gegen AfD & Co? Für Black Lives Matter und Me Too? Zum Glück sind wir nicht allein von der abstrakten Herrschaft des Werts und der Diktatur des Marktes geprägt. Denn aus einer vollständig durchkapitalisierten Gesellschaft gäbe es kein Entrinnen. Die Hoffnung auf Emanzipation kann sich überhaupt nur auf das gründen, was nicht von Gott und Wert integriert und integrierbar ist. Und um auch einmal nicht nur über Religionen zu lästern: Wenn der Papst aufruft gegen Armut, Hunger und Elend – spricht da der Ellenbogenegoismus des Warenverkäufers? Christen und Juden nennen es Nächstenliebe, Muslime Barmherzigkeit. Zwar ist, wo eine »höhere Macht« gebraucht wird, um Humanität einzufordern, Emanzipation nicht wirklich zuhause. Aber ihr matter Abglanz fällt sogar in diesen Winkel.

Gott und der Wert wollen nichts außer sich dulden. Sie schaffen es nicht. Zum Glück.

Ernst Lohoff

Diesseits von Eden

Marx und die Kritik des Religionismus

1.

Im Who is Who der Religionskritik nimmt Karl Marx einen der Spitzenplätze ein. Kein Überblicksbeitrag zum Thema, der ihn nicht neben Feuerbach und Freud als einen der wichtigsten Vordenker dieser Strömung nennen würde. Wenn es irgendeine Aussage eines religionskritischen Autors zum geflügelten Wort gebracht hat, dann Marxens Diktum von der Religion als dem »Opium des Volkes«. Umso bemerkenswerter ist die Art und Weise, wie es Marx geschafft hat, Aufnahme in den Kreis der religionskritischen Klassiker zu finden. Man nehme zum Vergleich Ludwig Feuerbach, dessen Bild in der religionskritischen Ahnengalerie unmittelbar neben dem von Marx hängt. Feuerbach hatte umfangreiche religionskritische Studien betrieben und auf dem Höhepunkt seiner Schaffenskraft sein Hauptwerk der Kritik der Religion gewidmet. *Das Wesen des Christentums*, ein mehrhundertseitiges Buch, machte unmittelbar nach seinem Erscheinen 1841 Furore. Marx verfasste die Texte, denen er seinen Ruf als Religionskritiker par excellence verdankt, als ganz junger Mann, und soweit sie überhaupt zu seinen Lebzeiten publiziert wurden, fanden sie kaum Beachtung. Hätte Marx nicht später als Urheber der Kritik der politischen Ökonomie und als Vordenker der Arbeiterbewegung theoretische Marksteine gesetzt, sein Name hätte niemals Eingang in die Liste der Religionskritiker gefunden.

Noch bemerkenswerter ist aber die inhaltliche Ausrichtung der einschlägigen Texte. Dem »Religionskritiker« Marx ging es nicht darum, die religionskritische Debatte weiterzutreiben und sich intensiv mit der Religion auseinanderzusetzen; die eigentliche Intention seiner religionskritischen Schriften bestand darin, einen Wechsel des Forschungs- und Kritikgegenstandes einzuklagen und zu begründen. An die Stelle der Kritik der Religion sollte die Kritik der Gesellschaft treten, die so etwas wie religiöses Bewusstsein hervorbringt. An diesem neuen

Gegenstand, nicht an der Religion, arbeitete sich Marx dann in seinem weiteren Leben ab. Schon der erste Halbsatz der ersten religionskritischen Schrift zeigt die Marschrichtung an und ist für eine spätere Ikone der Religionskritik denkbar originell. Marx schreibt: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt.« (MEW 1, S. 378) Wäre Einstein davon ausgegangen, dass die klassische Physik die physikalischen Zusammenhänge bereits im Wesentlichen erklären könne, wäre er heute sicherlich nicht der bekannteste Physiker des 20. Jahrhunderts. Hätte Darwin die überkommenen Vorstellungen zur Entstehung der Arten als Endstation des Denkens akzeptiert, hätte er schwerlich mit der Evolutionstheorie die Biologie auf eine neue Grundlage gestellt. Mit Marx ist ein Denker zum Inbegriff des Religionskritikers aufgestiegen, dessen unmittelbarer Beitrag zur religionskritischen Debatte darin bestand, diese für mehr oder minder als bereits erledigt zu erklären. Der eigentliche Fokus seiner religionskritischen Schriften ist gar nicht die Religion selber, sondern eine Kritik der Religionskritik. Deren Vertretern warf er vor, am falschen, weil logisch nachgeordneten Kritikgegenstand zu kleben. Die christlichen Jenseitsvorstellungen waren für ihn letztlich nur Symptom verkehrter irdischer Verhältnisse, und vor allem anderen galt es diese zu analysieren und kritisieren.

2.

Die monotheistischen Religionen lehren seit jeher, der Mensch sei Gottes Geschöpf. Feuerbach hat diese Sicht umgekehrt und Gott zum Geschöpf des Menschen erklärt, oder um es in seinen eigenen Worten zu sagen: »Gott ist das *offenbare* Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen.« (Feuerbach 1979, S. 95) Zusammen mit Freud, der diese Deutung später psychoanalytisch zu untermauern unternimmt, firmiert Feuerbach als Projektionstheoretiker. Und auch Marx wird als Dritter im Bunde dieser »Schule« zugeschlagen. Das ist natürlich insofern berechtigt, als Marx das Grundmotiv der Feuerbach'schen Religionskritik eins zu eins übernahm. »Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.« (MEW 1, S. 378) Allerdings, und das ist entscheidend, fasst Marx den die Religion machenden Menschen in einer spezifi-

schen Weise: »Aber der Mensch ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.« (ebd.)

Was auf den ersten Blick als bloße Präzisierung erscheinen könnte, hat näher besehen weitreichende Implikationen und bringt Marx in einen scharfen Gegensatz zur eigentlichen, mit der Aufklärung beginnenden religionskritischen Traditionslinie. Das ist ihm selbst nicht entgangen. Zumindest was seinen unmittelbaren Vorgänger angeht, weist Marx in seinen Feuerbach-Thesen die fundamentale Differenz explizit aus. So heißt es in der sechsten These:

> »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt — isoliert — menschliches Individuum vorauszusetzen; 2. kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als ›Gattung‹, als innere, stumme, die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.« (MEW 3, S. 534)

Der Vorwurf, »von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren«, fällt hier weder von ungefähr, noch trifft er allein Feuerbach und dessen offen anthropologische Argumentation; vielmehr verweist er auf den fundamentalen Unterschied zwischen der vom Geist der Aufklärung beseelten Religionskritik insgesamt und der Perspektive, unter der die Marx'sche Theorie religiöse Phänomene wahrnimmt. Die Religionskritik vor und nach Marx leitete das Bedürfnis, eine überirdische Instanz anzurufen, letztlich immer aus der *conditio humana* ab. Das bedeutet zunächst einmal insofern eine Dehistorisierung, als dem Religiösen eine niemals versiegende Quelle zugeschrieben wurde. Die klassische Religionskritik setzte auf den Vormarsch »der Vernunft« und hoffte, dieser werde die Menschen künftig immer mehr davon abhalten, ihre irrationalen religiösen Neigungen zu leben, ein Verschwinden dieser Neigungen fasste sie aber nicht ins Auge. Anders Marx: Indem er den Ursprung des religiösen Bedürfnisses vom einzelnen Menschen in das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse verlegt, wird der Glaube an das »Ewige« zu einem prinzipiell vergänglichen

Phänomen. Es ist im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden und kann deshalb auch wieder gegenstandslos werden und sich auflösen. Das ist aber keineswegs schon alles. Wenn man den Marx'schen Ansatz ernst nimmt, dann zeigt sich, dass er auch die Binnengeschichte des Religiösen in ein von der klassischen Religionskritik grundverschiedenes Licht rückt.

Wer von irgendeinem überhistorischen menschlichen Wesenskern ausgeht und von diesem die Religion ableitet, muss die Veränderungen, die das Religiöse in den letzten zwei- bis dreitausend Jahren durchgemacht hat, als letztlich akzidentell behandeln. Im Gegensatz zum ominösen menschlichen Wesen ist das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« alles andere als starr. Sobald man das Religiöse als genuin gesellschaftliches Produkt betrachtet, muss der Wandel in den Jenseitsvorstellungen genauso substantiell sein wie der Wandel der sozialen Verhältnisse, in den dieser eingebettet ist. Dies zu Ende gedacht, stellt sich die Frage, wie sinnvoll es überhaupt sei, von einem einheitlichen Phänomen namens Religion zu sprechen. Auf alle Fälle schwebt eine Kritik der Religion schlechthin immer in der Gefahr, entweder sich auf Allgemeinplätze beschränken zu müssen oder moderne religiöse Bewusstseinsformen in die Vergangenheit zu projizieren. Wer eine gerade Linie von den Höhlenmalern von Lascaux über den spätantiken Osiris-Kult bis zur heutigen Kirchgängerei zieht und überall ähnliche Motive am Werk sieht, kann sich vielleicht auf Feuerbach und Freud berufen, aber sicherlich nicht auf den Marx'schen Ansatz. Und auch wenn man ausschließlich die Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet, ist man mit der Annahme, religiöse Bekenntnisse hätten in allen Stadien kapitalistischer Entwicklung eine ähnliche Bedeutung, eindeutig auf dem Holzweg.

3.

Die religionskritischen Schriften haben in der Entwicklung der Marx'schen Theorie eine weichenstellende Bedeutung. In diesen Texten wird die kapitalistische Gesellschaft als der zentrale Kritikgegenstand bestimmt, während das Alpha und Omega der Feuerbach'schen Religionskritik als ein logisch nachge-

ordnetes Phänomen ins zweite Glied rückt. Marx ist auf das Thema Religion denn auch nie mehr zurückgekommen. Wer nach Texten sucht, in denen der reife Marx religiöse Bewusstseinsformen aus der kapitalistischen Vergesellschaftungsform ableiten würde, sucht vergeblich. Die religionskritischen Texte des jungen Marx konnten das schon deshalb nicht leisten, weil seine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise und Vergesellschaftungsform zur Zeit ihrer Abfassung noch in den Kinderschuhen steckte. Seine ersten Anläufe in Sachen Kritik der Nationalökonomie – etwa die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« – waren noch darauf fokussiert, welche verheerende Wirkung die kapitalistische Produktionsweise vor allem für die Arbeiter hatte. Sie mündeten in ein geschichtsphilosophisches Konstrukt ein: Die Arbeiterklasse, so die (Frohe) Botschaft, sei aufgrund ihrer vollkommenen Entfremdung dazu berufen, durch den Umsturz der kapitalistischen Ordnung dem »Gattungswesen« zum Durchbruch zu verhelfen.

Dieses Konzept ist in mehrfacher Hinsicht mit Vorsicht zu genießen. Dass die historische Entwicklung die Vorstellung vom Proletariat als Träger einer universellen Befreiungsbewegung gründlich dementiert hat, ist nur *ein* Grund; Begriffe wie »Entfremdung« und »Gattungswesen« verweisen auch auf eine dem Bau des Theoriegebäudes eigene grundsätzliche Problematik. Der junge Marx bezieht sich noch positiv auf wesensmetaphysische Vorstellungen. Er operiert mit einem emphatisch aufgeladenen Begriff eines menschlichen Wesens, das in der Geschichte sich entfalten und schließlich zu sich kommen solle. Das ist noch sehr nahe an Hegels Idee der Selbstentfaltung des Weltgeistes; die »materialistische Wendung« beschränkt sich letztlich darauf, den Weltgeist durch die gesellschaftliche Entität der Klasse zu ersetzen.

In seinen späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie stellt Marx Hegel dagegen in einer ganz anderen Weise vom Kopf auf die Füße. Dort lehnt er sich zwar eng an dessen Vorgehensweise an; hat Hegel in der »Wissenschaft der Logik« aus der abstrakten Kategorie des Seins die Totalität entfaltet, so versucht Marx aus den inneren Widersprüchen von Ware und Privatarbeit die Totalität des Kapitalverhältnisses abzuleiten; allerdings wird diese Art des

theoretischen Zugangs für einen bestimmten Typus von Erkenntnisgegenstand reserviert, nämlich die kapitalistische Gesellschaft. Damit verliert zunächst einmal der von Hegel übernommene universalgeschichtliche Anspruch seine Grundlage. Der junge Marx hat in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« über den Kommunismus noch geschrieben: »Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (MEW 40, S. 536) Der reife Marx hat von solchen universalgeschichtlichen Vorstellungen immer weiter entfernt und konzentriert sich darauf, die kommunistische Perspektive aus der Unhaltbarkeit der kapitalistischen Zustände zu begründen. Wichtiger ist aber der Vorzeichenwechsel bei der Bewertung des Metaphysischen. In der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie wird das metaphysische Denken noch aufseiten der Emanzipation verortet, wenn Marx schreibt: »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« (MEW 1, S. 391) Erst durch ihre metaphysische Aufladung zum Träger des philosophischen Gedankens wird die Arbeiterklasse zum großen historischen Hoffnungsträger. Hält man sich dagegen an die Marx'sche Kritik der unheiligen Dreifaltigkeit von Waren-, Geld- und Kapitalfetisch, dann ist die Metaphysik aus dem Geisteshimmel herabgestiegen und in die Dinge gefahren, und gerade aus diesem Grund muss der Kapitalismus überwunden werden. Im Kapitalismus verwandelt sich das Produkt der menschlichen Hand verrückterweise in ein »sehr vertracktes Ding voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken« (MEW 23, S. 85), während die Menschen im Gegenzug zu »ökonomischen Charaktermasken«, »Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« (MEW 23, S. 100) mutieren.

Damit verändert sich aber die emanzipative Perspektive gegenüber den Auslassungen des jungen Marx entscheidend. Befreiung im Zeichen der Fetischkritik kann nur die Beseitigung des verrückten Zustands versachlichter Herrschaft bedeuten. Die Menschen befreien sich, indem sie die Produkte ihrer Hände ihres übersinnlichen Charakters entkleiden und in simple sinnliche Dinge verwandeln. Dazu müssen sie ihre gesellschaftlichen Beziehungen neu ausrichten

und dazu übergehen, sich als gesellschaftliche Individuen aufeinander zu beziehen, statt als vereinzelte Einzelne. Das ist aber ein ganz anderes Programm als das der Verwirklichung irgendeines »Gattungswesens«. Vom Standpunkt der Fetischkritik heißt Emanzipation zu denken, antimetaphysisch zu denken. Der kommunistische Traum, das ist der Traum vom Ende des realmetaphysischen Albtraums versachlichter Herrschaft, der Traum von einem strikt diesseitigen Diesseits.

4.

Gesellschaftstheorie hat unweigerlich einen Zeitkern, in dem sich die spezifischen Umstände der Epoche ihrer Entstehung widerspiegeln – die Marx'sche Theorie macht da keine Ausnahme. In der wertkritischen Debatte à la *Krisis* hat es sich, anknüpfend an Rosdolskys Unterscheidung vom »exoterischen und esoterischen Marx«, eingebürgert, von einem »doppelten Marx« zu sprechen: Als Vordenker der Arbeiterbewegung und Prophet des Klassenkampfes, so die These, traf Marx Aussagen, die den spezifischen Bedingungen der Aufstiegsepoche des Kapitalismus verhaftet blieben. Genau aus diesem Grund wurden sie von der sozialistischen Bewegung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert begeistert aufgegriffen, und deshalb ist mit ihnen in unserem Zeitalter nichts mehr anzufangen. Daneben existiert aber noch ein zweiter Marx, der Marx der Warenform- und Fetischkritik. Mit dieser Seite der Marx'schen Theorie konnten die sozialistischen Bewegungen der Vergangenheit nichts anfangen: Er blieb in ihrer Rezeption völlig ausgeblendet. Gerade diese Seite ist aber im heutigen Krisenzeitalter die aktuelle.

Diese Scheidelinie zwischen dem Marx, der ein Kind seiner Zeit blieb, und dem Vordenker einer Gesellschaftskritik für das gegenwärtige Zeitalter durchzieht auch die religionskritischen Schriften. Wie aber sieht deren Verlauf aus? An welchen Elementen der Marx'schen Religionskritik ist festzuhalten, welche Aussagen sind dagegen als zeitbedingt fallen zu lassen? So viel lehrt ein Seitenblick auf die durch das Aufkommen neoreligiöser Strömungen ausgelöste Debatte: Marxens Grundsatzkritik an Religionskritiken à la Feuerbach ist

für die Ideologiekritik so brisant wie selten zuvor. Wenn es darum geht, die Gründe für die neuerliche Exhumierung Gottes anzugeben, dann geben heute Stimmen den Ton an, die »den Menschen« verantwortlich machen, der nun einmal seiner Natur nach für theologisches Hokuspokus empfänglich sei. Das herrschende Denken ist vor allem darauf versessen, sich Fragen nach dem inneren Zusammenhang zwischen dem Aufkommen eines Apokalypse-verliebten neuen Gotteskriegertums und den spezifischen Verrücktheiten der postmodernen Subjektivität vom Hals zu halten. Das geht indes am einfachsten, indem man die neoreligiösen Amokläufer evangelikaler, islamistischer oder hindufundamentalistischer Provenienz in ihrem Denken und Fühlen zu lebenden Fossilien erklärt. Marx insistiert demgegenüber darauf, dass auch religiös aufgeladenes Denken aus dem Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erklären sei, Verhältnissen, in denen es auftritt, und keineswegs transhistorisch. Insofern steht sein Ansatz für die Gegenperspektive zum herrschenden Diskurs, der die gruseligsten Formen moderner Subjektivität archaisiert und so dazu nutzt, die herrschende Lebens- und Wirtschaftsweise in einem milden Licht erscheinen zu lassen.

5.

Während Marxens Kritik an der aufklärerischen Religionskritik in den letzten knapp 160 Jahren keinerlei Rost angesetzt hat, lässt sich das von seinen Aussagen zur Funktion religiöser Bekenntnisse nicht sagen. Am allerwenigsten taugen diese zur Erklärung des Phänomens, das im Zentrum der derzeitigen Debatte steht, zur Erklärung der diversen Fundamentalismen. Und auch wer verstehen will, was der Esoterik ihre Ausstrahlung verleiht, wird in den religionskritischen Schriften des jungen Marx schwerlich fündig.

Marx stand religiösen Vorstellungen vor allem aus einem Grund ablehnend gegenüber. Er sah in der Bindung an die christlichen Kirchen und ihre Lehren ein Hindernis auf dem Weg zur Selbstbefreiung des Proletariats. Das Gottvertrauen, so das Leitmotiv seiner einschlägigen Schriften, lullt die Unterdrückten ein und hält sie davon ab, sich als eine eigenständige gesellschaftliche Kraft zu

formieren und zu emanzipieren: Der Gottesglaube diene der Versöhnung mit gesellschaftlichen Verhältnissen, mit denen man sich auf keinen Fall versöhnen dürfe. Auch die bekannteste Passage in den Marx'schen Schriften zum Thema ist ein einziges Plädoyer gegen falsche Duldsamkeit:

> »Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.« (MEW 1, S. 378)

Warum die sozialistische Bewegung das Diktum vom »Opium des Volkes« begierig aufgegriffen hat, ist leicht zu erklären. Für eine Erweckungsbewegung, die sich das Ziel gesetzt hat, die Klasse zu aktivieren, kann Religionskritik nur heißen, Religion als ihr eigenes Gegenteil zu verstehen, also als ein die gesellschaftlichen Beharrungskräfte stärkendes Einschläferungsprogramm. Genau diesen Anwurf bringt aber die Opium-Metapher auf den Punkt. Schließlich handelt es sich beim Opium um ein starkes Sedativum.

Aus dieser Sentenz springt allerdings auch der Zeitkern der Marx'schen Aussagen zur Religion ins Auge. Der Gedanke, der Glaube an Gott stehe für falsche Duldsamkeit und Apathie, war in einer Zeit, in der der Fortschrittsglaube vorherrschte und die sozialistische Bewegung sich in der Offensive sah, sicherlich plausibel; wer daraus eine epochenübergreifende allgemeingültige Aussage machen will, den strafen die Neoreligiösen unserer Tage indes offensichtlich Lügen. Gott wird dort gerade nicht deshalb bemüht, um den Menschen Selbstbescheidung zu predigen, stattdessen dient Gott als Zulieferer für die Machtansprüche seiner Gläubigen. Ein zugegeben krasses, aber dennoch aufschlussreiches Beispiel lieferte im November 2020 Paula White, ihres Zeichens evangelikale Predigerin und *Faith Advisor* von Donald Trump. Nach dessen Wahlniederlage legte sie ei-

nen Auftritt hin, der in diversen Social medias viral ging. Dort gab sie nicht nur den »sound of victory«, den sie von einer höheren Stelle vernommen hatte, an ihr Publikum weiter und agitierte wild in Zungen, sondern hielt sich zwischendrin sogar für Gott selbst.[1] Welche Droge Paula White auch immer genommen haben mag, Opium oder ein anderes Sedativum war es sicherlich nicht. Nichts ist ihr und ihren Anhänger so fremd wie Demut und Selbstbescheidung. Die Berufung auf Gott dient im Gegenteil dazu, einen kollektiven narzisstischen Größenwahn auszuleben. Wer sich auf Gott beruft, der hat eine höhere innere Wirklichkeit auf seiner Seite und ist über demokratischen Verfahrensregeln wie der Anerkennung von Mehrheitsergebnissen erhaben.

6.

Es ist von verschiedenen Seiten immer wieder darauf hingewiesen worden, dass die beiden großen, die Massen ergreifenden Ideen des 19. und 20. Jahrhunderts, der Nationalismus und der Sozialismus, religiöse Züge aufwiesen. In diesem Kontext ist ständig von Diesseitsreligionen die Rede. In der Regel wird diese Titelvergabe damit begründet, dass in diesen Bewegungen an religiöse Rituale erinnernde Praktiken gang und gäbe seien. Die Beobachtung ist zwar richtig, bleibt aber an der Oberfläche. Man kann dem Begriff der Diesseitsreligion indes auch einen tieferen Sinn geben. Der Sozialismus und der Nationalismus griffen insofern zentrale Motive religiösen Denkens auf, als der Nation, dem Volk und der Klasse Attribute zugeschrieben wurden, mit denen die monotheistischen Religionen ursprünglich Gott ausgestattet hatten. Wie Gott gilt die Nation als ewig und ihrem Wesen nach immer gleichbleibend. Die Arbeiterklasse stellt als Inkarnation des heiligen Prinzips der Arbeit die schöpferische Potenz schlechthin dar, ist berufen, die Welt nach ihrem Bilde neu zu erschaffen und tritt damit in die Fußstapfen des Weltenschöpfers.[2]

1 Paula White speaking in Tongues, www.youtube.com/watch?v=vFOCAATdxyE

2 Auch der christliche Gott war keineswegs ein personaler Gott. Vielmehr nahm die christliche Theologie die neoplatonische Tradition auf und setzte Gott und Logos in

Beide Kollektivsubjekte werden als souverän und allmächtig imaginiert. Damit aus dieser Potenz Wirklichkeit werden kann, müssen das Volk bzw. die Klasse allerdings der eigenen Kraft gewahr werden. Dementsprechender Beliebtheit erfreute sich eine Erweckungsmetaphorik. So beginnt die »Internationale« mit dem Imperativ »Wacht auf, Verdammte dieser Erde«. Das prägte auch das Bild, das die sozialistische Bewegung von der Religion zeichnete. Für eine Erweckungsbewegung, die angetreten ist, die überkommene jenseitsreligiöse Welterklärung zu verdrängen, ist es äußerst naheliegend, diese spiegelbildlich zu einem Sedativum zu erklären. Nur mit dieser besonderen Konstellation lässt sich erklären, warum Marx' Diktum von der Religion als »Opium des Volkes« derart begeistert aufgegriffen wurde.

Der junge Marx schreibt:

> »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (MEW 1, S. 385)

Mit diesem Satz bezieht Marx einen Standpunkt radikaler Diesseitigkeit. Statt sich blind dem Ratschluss Gottes, den Marktgesetzen oder irgendeiner anderen metaphysischen Instanz zu unterwerfen, sind die Menschen aufgefordert, eine Gesellschaft zu schaffen, in der sie selbst sowie ihre sozialen und sinnlichen Bedürfnisse das Maß aller Dinge seien. Offiziell hat sich die sozialistische Bewegung nie von diesem Ziel verabschiedet, sie hat es allerdings auf den Sankt Nimmerleinstag verschoben und stattdessen einen Diesseitsbezug gepredigt, bei dem das Diesseits bis dahin deutlich jenseitige Züge aufwies. Eine ferne kommunistische Zukunftsgesellschaft, so die gängige Argumentation, wäre zwar konsequent an den Bedürfnissen der Individuen ausgerichtet und hätte keinen anderen Zweck, als ihnen den Raum zu ihrer freien Entfaltung zu geben; bis auf Weiteres stand aber etwas ganz anderes auf dem Programm. Es galt, auf dem Weg ins Paradies die Arschbacken zusammenzukneifen und den Triumph der Arbeiterklasse über

---

eins, so zu Beginn des Johannes-Evangeliums (1.1): »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort«.

das Kapital und dessen Knechte zu erstreiten. Als fleischgewordenes heiliges Prinzip der Arbeit, wies das glorreiche Kollektivsubjekt der Klasse freilich eine fatale Ähnlichkeit mit dem ausrangierten Christengott auf, wobei dieses Subjekt den Seinen weit mehr abverlangte als der Vorgänger. Der alte Gott hatte sich als Gegenleistung für ein Plätzchen im Himmel mit kindlicher Liebe und Achtung vor den Zehn Geboten begnügt. Wenn das mit der Gebotebefolgung nicht so ganz klappte, blieben noch immer Reue, Beichte und die Hoffnung auf Gottes Gnade. Die neue Göttin »Arbeiterklasse« kannte die Kategorie der Gnade nicht, und Gehorsam war ihr zu wenig. Sie forderte von den einzelnen Proletariern, ein Klassenbewusstsein zu entwickeln und sich in die »Arbeitereinheitsfront« einzureihen. Erst indem sie sich mit dem Klassenganzen identifizierten und ihr Leben diesem unterordneten, hatten sie im Gegenzug Teil an der großen historischen Mission ihrer Klasse.

Die großen geschichtsmächtigen Kollektividentitäten, die sich zusammen mit der kapitalistischen Gesellschaft herausbildeten, haben einen diesseitsreligiösen Charakter. Beim Klassenbegriff ist dieser Zug allerdings nicht in Reinkultur ausgeprägt. Das liegt daran, dass der Terminus Klasse noch eine zweite Bedeutung hat. Die Klasse stand nicht nur für den historischen Hoffnungsträger, der berufen schien, eine neue Welt aus der Taufe zu heben; Klasse bezeichnete gleichzeitig eine Funktionskategorie der kapitalistischen Gesellschaft. Die Arbeiterklasse umfasst einen bestimmten Typus von Warenbesitzern, nämlich jene Wirtschaftssubjekte, die nichts anderes zu Markte tragen können als ihre eigene Arbeitskraft. Sie vereint das gemeinsame Interesse, für diese Ware möglichst günstige Verkaufsbedingungen herauszuschlagen.

Die andere große, geschichtsmächtig gewordene Diesseitsreligion kam ohne derlei Mehrdeutigkeiten aus. Das lag daran, dass der klassische Nationalismus seinem Allerheiligsten einen Ausführungsgehilfen an die Seite stellte. Es galt als ausgemacht, dass jede Nation auch ihren eigenen Staat benötige, und an diesen wurde die Sicherung des Allgemeininteresses und die Überbrückung der Interessengegensätze delegiert. Weil die Zuständigkeit für die Herstellung des praktischen gesellschaftlichen Zusammenhangs ausgegliedert war, konnte die

Nation im Gegenzug als Identifikationsgemeinschaft pur figurieren. Betrachtet man die Durchsetzungsgeschichte der Warengesellschaft, dann entpuppt sich die Idee der Nation als nichts weiter als die Überhöhung des Durchstaatlichungsprozesses. Im Zeichen des Glaubens an die Nation entstanden jene territorialstaatlich eingehegten, einheitlichen warengesellschaftlichen Funktionsräume, ohne die das System des abstrakten Reichtums die Gesellschaft schwerlich hätte durchdringen können. Im globalen Süden, aber auch in Osteuropa, ebneten die nationalistischen Bewegungen im 20. Jahrhundert überhaupt erst der nachholenden Herausbildung moderner Territorialstaaten den Weg. Und in den kapitalistischen Zentren wäre ohne den Vaterlandskult und ohne die verheerenden Kriege, in denen sich dieser entlud, der Übergang vom Nachtwächterstaat des 19. Jahrhunderts zum Interventionsstaat des 20. Jahrhunderts schwerlich vonstattengegangen. Im nationalistischen Denken stellt sich dieser Zusammenhang indes auf den Kopf. Dort sind die Nationen die Subjekte der Geschichte, während die Staatlichkeit diesen übersinnlichen Wesenheiten als ein bloßes Instrument dienen.

In der Konkurrenz der beiden großen Kollektivsubjekte hatte die Nation letztlich weitaus bessere Karten als ihre Stiefschwester, die Klasse. Das lag aber nicht allein daran, dass die Nation ausschließlich für das identitäre Kerngeschäft da war. Die nationalistische Diesseitsreligion hatte gegenüber dem Kult der Klasse weitere entscheidende Wettbewerbsvorteile. So blieb bei der Klasse das Allmachtsversprechen insofern auch etwas lau, als es an die Perspektive einer kommenden Umwälzung des gesamten gesellschaftlichen Gefüges gebunden war. Die Identifikation mit der Nation versprach demgegenüber auch ohne einen solchen in der fernen Zukunft liegenden Bezugspunkt den Einzelnen Teilhabe an deren phantasmagorischen Allmacht.[3]

[3] Nichts dokumentiert die Überlegenheit der Idee der Nation gegenüber der Klasse im Reich der imaginären Gemeinschaften schlagender als die Reaktion der sowjetischen Führung auf den Überfall durch Hitler-Deutschland. Sie mobilisierte die Bevölkerung des Landes nicht zur Verteidigung der sozialistischen Errungenschaften, sondern rief stattdessen wohlweislich den »Großen Vaterländischen Krieg« aus.

7.

Vor dem Siegeszug der modernen Warengesellschaft galt der Herr der himmlischen Heerscharen als jene oberste Instanz, deren Ratschluss letztlich über das Schicksal der Menschen entschied. Mit dem Siegeszug der modernen Warengesellschaft wurde dieser Part neu besetzt. Der exoterische Klassenkampf-Marx gehörte zu den vielen Vordenkern dieser Entwicklung und spielte als Stichwortgeber bei der Formierung der sozialistischen Variante der neuen Diesseitsreligiosität eine Schlüsselrolle. Um eine Erklärung für den Übergang von der Jenseitsreligion zu den Diesseitsreligionen zu finden, muss man dagegen auf den esoterischen Marx rekurrieren.

Zur Erinnerung: Die Quintessenz der Marx‘schen Fetischkritik besteht darin, dass sich mit der Verwandlung aller Reichtumsproduktion in Warenproduktion der soziale Zusammenhang grundlegend verändert. Während die Reichtumsproduktion in vorkapitalistischen Gesellschaften in personale Herrschaftsbeziehungen eingebettet ist, wird in der kapitalistischen Gesellschaft die Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenhangs an die menschlichen Erzeugnisse delegiert. Die Menschen beziehen sich nicht als gesellschaftliche Individuen aufeinander, sondern interagieren als Charaktermasken ihrer jeweiligen Waren. Ware und Wert strukturieren die Gesellschaft, und damit bekommt die Alltagspraxis eine metaphysische Struktur. Weil gesellschaftliches Handeln primär darin besteht, das jeweilige bornierte Privatinteresse zu verfolgen, wird die gesellschaftliche Entwicklung zu einem blinden Prozess, der sich gegenüber dem Wollen der Akteure verselbstständigt.

Dieses verrückte System der Herrschaft der Dinge über die Menschen stellt sich in der Wahrnehmung der Warenbesitzer indes auf den Kopf. Die Verkehrung betrifft nicht nur die individuellen Akteure[4], sondern kennzeichnet

---

[4] Das System versachlichter Herrschaft trennt zwischen Person und Funktion. Jeder ist zwar gezwungen zu kaufen und zu verkaufen, aber es steht jedem Warenbesitzer frei, mit wem er Kauf- und Verkaufsbeziehungen eingeht, und es bleibt ihm überlassen, den Weg zum Markterfolg zu finden. Diese zur Exekution versachlichter Herrschaft gehörenden Wahlmöglichkeiten sind dem warengesellschaftlichen Binnenbewusstsein

auch die Welt des politischen Handelns. Dessen Reichweite ist alles andere als unbegrenzt. Durch die Auflösung der Gesellschaft in getrennte Privatproduzenten und durch die Warenform des gesellschaftlichen Reichtums sind die wirklich entscheidenden Weichen nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Politik bereits gestellt, bevor diese überhaupt auf den Plan tritt. Der Gestaltungsspielraum von Politik beschränkt sich darauf, mit jenen Optionen zu jonglieren, die dieses Präjudiz noch übriglässt, und nachträglich an einem blinden gesellschaftlichen Prozess herumzuregulieren und herumzudeuten. Im warengesellschaftlichen Binnenbewusstsein erscheint politisches Handeln aber als freies Gestalten. Dass die politischen Subjekte bei der Umsetzung ihrer Pläne auf Schritt und Tritt auf Grenzen stoßen, erschüttert den Glauben an deren unbedingte Gestaltungsmacht keineswegs. Misserfolge werden nämlich immer nur als der Erfolg gegnerischer Kollektivsubjekte und ihrer Pläne wahrgenommen oder auf fehlerhaftes Handeln auf der eigenen Seite zurückgeführt. Deshalb lassen sie nur den Schluss zu, dass es an der notwendigen Entschlossenheit und Geschlossenheit fehle, mit anderen Worten: an der Selbstzurichtung. Gerade die Kollektivsubjekte, die im Zentrum der chiliastisch aufgeladenen Diesseitsreligionen standen, wurden denn auch als Ergebnis eines Selbstzurichtungsprozesses gedacht. Für die sozialistische Bewegung war die zur Umwälzung berufene Klasse dementsprechend nie identisch mit der heterogenen Masse der Lohnabhängigen. Der Klassenstandpunkt fand in der Regel stattdessen in der Partei seinen Ausdruck, mit der sich die klassenbewussten Proletarier zu identifizieren hatten.

Ein noch eindeutigeres Bild bietet die zweite, noch wichtigere Diesseitsreligion des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die Identifikation mit der Nation schloss immer den Imperativ ein, sich selbst zuzurichten und im Bedarfsfall Opfer zu bringen – bis hin zum süßen Heldentod fürs nationale Ganze. Für den Nationalismus war »das Volk« immer nur Rohmaterial, das es zu erziehen und in Reih und Glied zu bringen galt. Zu den Feindbildern der nationalis-

---

Grund genug, die Warensubjekte als souveräne Gestalter ihrer Existenz wahrzunehmen.

tischen Ideologie gehört die amorphe Masse. Dementsprechend fasst sie das Volk immer als Volkskörper, also als ein bereits in sich gegliedertes organisches Ganzes. Damit aus Volk Nation wird, fehlt nur noch der Kopf des Ganzen, die Unterordnung unter eine als selbstlos konstruierte nationale Führung.

8.

Die neoreligiösen Strömungen unserer Tage haben mit der überkommenen Religiosität, die Marx vor Augen hatte, nur gemeinsam, dass sie sich auch auf Gott beziehen. Allerdings könnte der Inhalt dieses Gottesbezugs kaum unterschiedlicher sein. Marx war die Religion deshalb ein Dorn im Auge, weil sie Demut und Selbstbescheidenheit lehrte und den Menschen von einer seinen sinnlichen und sozialen Bedürfnissen entsprechenden Gestaltung des Diesseits abhielt. Im Zeichen der Diesseitsreligionen haben die Menschen die alte Religiosität überwunden, aber in einer höchst paradoxen Form. Gott wurde zwar aufs Altenteil geschickt, aber nur damit die Individuen frei wurden für den Dienst an imaginären Gemeinschaften, die die Attribute Gottes geerbt hatten.

Die neue Religiosität wiederum nimmt diese Übertragung der göttlichen Allmacht in keiner Weise zurück. Schon die individualistische Variante der Neoreligiosität, die Esoterik, ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Die Esoterik-Fans agieren wie vermeintliche Super-Einzelsubjekte. Es reicht ihnen nicht, sich der Welt mit ihren beschränkten Verstandeskräften und ihrer beschränkten Zahlungskraft zu bemächtigen, sie wollen auch spirituelle Kräfte für ihre persönlichen Zwecke abrufen. Dementsprechend ordern sie nicht nur wie Hinz und Kunz bei Amazon, sondern schwören auch auf versandkostenfreie »Bestellungen beim Universum« das laut Klappentext des gleichnamigen Buches »den Traumpartner, den Traumjob oder die Traumwohnung und vieles mehr« frei Haus liefert – die Aneignung der richtigen Herbeidenk-Technik vorausgesetzt. Und auch die fundamentalistischen Strömungen stellen keineswegs den alten Glauben an die Unergründlichkeit von Gottes Ratschluss wieder her, vielmehr wird Gott als Zulieferer für die Allmachtsansprüche der fundamentalistischen Gemeinden in Dienst genommen. Insofern stehen die Religionismen unserer

Tage den klassischen Diesseitsreligionen Sozialismus und Nationalismus weit näher als der vormodernen Religiosität, auf die sie sich offiziell berufen.[5] An die Stelle von Nationen und Klasse tritt die jeweilige religiöse Gemeinde oder Sekte. Mit ihrem Auftauchen erhält die Vorstellung, irgendwelche menschlichen Kollektivsubjekte seien die souveränen Herren der warengesellschaftlichen Welt ihre an das Krisenzeitalter angepasste Form.

9.

Die klassischen Diesseitsreligionen waren beide integrale Bestandteile der Aufstiegsgeschichte der Warengesellschaft. Inzwischen ist das warenproduzierende Weltsystem indes in ein ganz anderes Stadium seiner Entwicklung eingetreten. Das System versachlichter Herrschaft von Ware und Wert hat seine historische Schranke erreicht. Die Warensubjekte erleben eine Krisenepoche, die sie mit einer nicht enden wollenden Kette ökologischer Katastrophen, ökonomischer Erschütterungen und sozialer Verwerfungen konfrontiert. Das verändert natürlich die gesellschaftliche Atmosphäre tiefgreifend. Die Diesseitsreligionen waren allesamt fortschritts-optimistisch aufgeladen und mussten das auch sein, weil sie eine bessere Welt auf Erden versprachen. Das gilt selbst noch für die letzte unter ihnen, die neoliberale Marktreligion. Im Zeichen des totalen Marktes, so ihre – gegenüber dem schon vor Jahrzehnten einsetzenden Krisenprozess ignorante – Botschaft, geht die Menschheit einer goldenen Zukunft entgegen. In dem Maß, wie sich ein allgemeiner Zukunftspessimismus breitmachte, gewannen die verschiedenen Krisenverarbeitungs-Ideologien an Einfluss.

---

[5] Um diesem Umstand terminologisch Rechnung zu tragen, habe ich in dem Text »Die Exhumierung Gottes« (Krisis 32) zur Bezeichnung der neoreligiösen Strömungen unserer Tage den Begriff des Religionismus eingeführt. Er soll gleichermaßen die innere Verwandtschaft mit den Diesseitsreligionen betonten und den fundamentalen Unterschied zu traditionellen Formen von Religiosität. Es ist nun einmal nicht dasselbe, ob die Berufung auf Gott die Unterwerfung unter einen unergründlichen göttlichen Willen oder die Indienstnahme Gottes durch ein kollektives Willenssubjekt beinhaltet.

Eigentlich stößt der Selbstzerstörungskurs, auf dem sich die Weltgesellschaft befindet, die Menschen mit der Nase drauf, wie es um die Gestaltungsmacht und Souveränität der politischen Mächte bestellt ist: Die vermeintliche Kommandobrücke, von der aus sich die gesellschaftlichen Prozesse steuern lassen, ist nichts weiter als ein Phantom. Dass die Gemeinde der Warenbesitzer das an die Waren abgetretene gesellschaftliche Kommando irgendwo in den eigenen Reihen wähnt, ist freilich tief in der gesellschaftlichen Grundstruktur verankert. Deshalb verschwindet die Auffassung, diese Gesellschaft würde von souveränen Kollektivsubjekten beherrscht, in der Krisenepoche nicht einfach; äußerst widerstandsfähig, wie Zwangsvorstellungen nun einmal sind, nimmt sie Formen an, die den veränderten Bedingungen und der pessimistischen Grundstimmung Rechnung tragen.

Die Leistung der Krisenverarbeitungs-Ideologien besteht darin, die grassierende Weltuntergangsstimmung zu bedienen und gleichzeitig den Glauben an souveräne Subjekte fortzuschreiben. Sieht man einmal von Europa ab, dann spielen im Konzert der gemeingefährlichen Krisenverarbeitungs-Ideologien fast überall auf der Welt inzwischen neoreligiöse Strömungen eine entscheidende Rolle.[6] Sie treten entweder allein auf oder vermischt mit zerfallsnationalistischen Vorstellungen. Diese starke Stellung kommt nicht von ungefähr. Gott ins Spiel zu bringen, erleichtert nämlich die Hauptaufgabe des identitären Geschäfts – die Synthese von Krisengefühl und Souveränitätswahn – gleich in mehrfacher Hinsicht.

Zunächst einmal bietet die Exhumierung Gottes den unschätzbaren Vorteil, dass sie erlaubt, die Welt als von Grund auf verderbt zu betrachten und doch den Anspruch zu erheben, einen Heilsplan umzusetzen, was nun einmal zur Aura der großen Kollektivsubjekte gehört. Wer Gott auf der eigenen Seite weiß, ist der Mühe enthoben, auf Erden dem Gros der Bevölkerung eine positive Perspektive zu bieten. Wo Gott wieder auf die Bühne geschoben wird, ist dessen Kompagnon, der Satan, nicht weit. Der, und nicht Gott, ist der

[6] Nur auf dem Mutterkontinent der Säkularisierung kommen die zerfallsnationalistischen Strömungen weitgehend ohne neoreligiöse Beimengungen aus.

eigentliche Hauptdarsteller in den alternativen Wirklichkeiten der Religionismen. Identitätsproduktion war schon immer auf einen Widersacher angewiesen, der als negative Projektionsfläche diente. Mangels eines einigenden positiven Bandes wird die Feindbestimmung in der Krisenepoche für die Formierung von Kollektivsubjekten wichtiger denn je. Vor allem anderen braucht man ein gegnerisches Kollektivsubjekt, das mit seinen dunklen Machenschaften für die Malaise verantwortlich zeichnet.

Die alten Diesseitsreligionen strotzten noch vor Selbstbewusstsein und wollten eine Welt gewinnen, und das auf Erden. Als Krisenverarbeitungs-Ideologien liegt den neoreligiösen Konzepten das Gefühl einer hochgradigen Gefährdung der eigenen Subjektherrlichkeit zugrunde. Man denke nur an die US-amerikanischen Evangelikalen. Sie verbinden den in der Krisenepoche weitverbreiteten Wunsch, die Zeit zurückzudrehen (»Make America great again«), mit einer bestimmten, umfassenden Erklärung dafür, warum die Welt außer Rand und Band geraten sei. Als Grund für den Niedergang werden die Löcher ausgemacht, die in das System des sexistischen und rassistischen Ausschlusses geschlagen wurden. Die Verantwortung tragen die gesellschaftlichen Kräfte, die das zugelassen haben. Hinter der evangelikalen »Bibeltreue« verbirgt sich ein selektiver Bezug auf die überlieferten Texte, der vor allem eins ermöglicht: Vermittelst einer entsprechend zurechtgelegten »Heiligen Schrift« lässt sich eine gegen Zweifel und Kritik schon im Ansatz immunisierte Identität herbeizaubern.

Dass sich die Religionisten in der strukturellen Defensive sehen, macht sie in keiner Weise friedfertig, im Gegenteil, sie sehen sich in einer vermeintlichen Putativnotwehr-Situation, und das birgt ein beachtliches Eskalationspotential: Denn anders als im Zeitalter des Nationalismus steht der Hauptfeind im eigenen Land. Der verwilderte Souveränitätswahn wird damit zu einem eigenständigen Moment der Gesamtkrise, indem er dem Prozess der gesellschaftlichen Desintegration eine neue Qualität verleiht.

Literatur

Feuerbach, Ludwig (1979): Das Wesen der Religion, Hrsg. von A. Esser, 3. Auflage, Heidelberg 1979

Feuerbach, Ludwig (1984): Das Wesen des Christentums. Ditzingen 1984

Lohoff, Ernst (2008): Die Exhumierung Gottes. In: *Krisis* 32, Münster 2008 www.krisis.org/2008/die-exhumierung-gottes/

MEW 1 = Marx, Karl (1981): Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin 1981

MEW 3 = Marx, Karl (1978): Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin 1978

MEW 23 = Marx, Karl (1983): Das Kapital, Band 1, Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin 1983

MEW 40 = Marx, Karl (1968): Marx-Engels-Werke Bd. 40. Berlin 1968

Mohr, Bärbel (1998): Bestellungen beim Universum. Ein Handbuch zur Wunscherfüllung. Aachen 1998

Religionskritik Reader (2013): Religionskritik Reader Linksjugend Solid. Redaktion: Julian Plenefisch. Berlin 2013
www.linksjugend-solid-bw.de/wordpress/wp-content/uploads/2017/02/religionskritik-reader.pdf

Rosdolsky, Roman (1974): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital. Der Rohentwurf des Kapital 1857–1858. 3 Bände. 3. Auflage, Frankfurt a. M./ Wien 1974

Karl-Heinz Lewed

Kapitalistische Metaphysik

Von der Herrschaft der Abstraktion in der Warengesellschaft

1.

Die bürgerliche Gesellschaft versteht sich selbst als säkularisierte Gesellschaft. Die moderne Lebenswirklichkeit, so die Selbstwahrnehmung, sei auf das Hier und Heute gerichtet. Zentral sei, dass in der bürgerlichen Form Vernunft und Rationalität herrsche. Vormoderne Gemeinwesen dagegen gelten dem Aufklärungs- und Fortschrittsdenken als rückständig und vom Glauben an ein Jenseits beherrscht. Diese Jenseitsfixierung verhindere, ein gutes Leben im Diesseits zu verwirklichen. Dabei beherrsche das Religiöse nicht nur die Einzelnen, sondern auch Politik und Gesellschaft. Während demnach Religion und Metaphysik in der modernen, westlichen Gesellschaft überwunden seien, gebe es sie in den rückständigen und dunklen Ecken der Weltgesellschaft freilich noch.[1] Dort herrschten weiterhin unaufgeklärte Zustände und religiöser Irrglaube. Vor allem der Islam gilt dem westlichen Denken als in dieser Hinsicht sehr verdächtig.

Hinzugefügt sei an dieser Stelle, dass die Ursachen für sozial-ökonomische Verwerfungen und die teils anomischen Zustände in der globalen Peripherie von Teilen des liberal-aufgeklärten Denkens kulturalistisch umgedeutet werden; sie gelten ihm als Folge religiöser und kultureller Rückständigkeit. Damit wird der globale Krisenprozess nicht nur verharmlost, sondern die Ursachen werden umgekehrt. Denn religiöser Fundamentalismus ist nicht der Ursprung ökonomischer und politischer Verheerungen, sondern eine Reaktionsform auf diese.

Der kurz hier skizzierten Selbstwahrnehmung der bürgerlichen Gesellschaft, dass diese Religion und Metaphysik überwunden hätte, will ich mit den folgen-

---

[1] Unter Metaphysik soll, das sei hier schon einmal angeführt, allgemein der Bereich eines Jenseits sinnlicher Erfahrung verstanden werden.

den Ausführungen dezidiert widersprechen. Stattdessen, so meine These, ist die bürgerliche Gesellschaft sogar in einem höherem Maße von metaphysischen Prinzipien bestimmt als dies vormoderne Gesellschaften je waren.

2.

Wie ist diese metaphysische Grundlage der modernen Gesellschaft indes zu fassen. Was macht die Metaphysik im Kapitalismus aus und wie kommt es dazu, dass das Aufklärungsdenken und der bürgerliche Alltagsverstand gerade vom Gegenteil überzeugt sind; nämlich in einer durch und durch säkularisierten Gesellschaft zu leben? Werfen wir einen Blick in die Marxsche Analyse so wird schnell deutlich, dass dort die warenförmige Gesellschaft als eine ihrem Wesen nach fetischistische Gesellschaft dechiffriert wird. Im ersten Abschnitt des *Kapital* zeigt Marx, dass die Ware als Basiskategorie kapitalistischer Vergesellschaftung ein Ding »voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« (MEW 23, 85) ist. Er attestiert allen Warendingen einen mystische(n) Charakter« (ebd.). Der Fetischismus ist demnach ein zentrales Kennzeichen der Warengesellschaft.

Genauer besehen bestimmt Marx den warenförmigen Fetischismus als Herrschaft von Dingen. Die sozialen Beziehungen der Menschen drücken sich im Kapitalismus notwendig in Waren aus, nehmen also gegenständliche Form an. Und zwar in einer Weise, dass diese Beziehungen paradoxerweise als Eigenschaft von Dingen erscheint. Aber: Wie kommt es dazu? Wie ist dies genauer zu fassen? Warum nehmen die Beziehungen überhaupt die Form von Warengegenständen an? Und inwiefern haben diese Beziehungen dann metaphysischen Charakter?

Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die Menschen sich im Kapitalismus nicht direkt aufeinander beziehen, sondern der soziale Zusammenhang in lauter vereinzelte Einzelne zerfällt. Dieser Zusammenhang stellt sich her, indem sich die Einzelnen über die Produktion von Waren aufeinander beziehen. Über den Arbeitsprozess, in dem die Waren produziert werden, sind sie mit der Gesellschaft vermittelt. Damit bildet die Arbeit das Zentrum der sozialen Beziehungen.

Diese zentrale Dimension sozialer Vermitteltheit ist allerdings nur die eine Seite des Verhältnisses. Alle Beziehungen und Tätigkeiten, die nicht der Logik der Arbeit und deren Verwertung unterworfen werden können, werden abgespalten. Dadurch entsteht eine Sphäre, die weiblich besetzt wird, und die alle Momente aufnehmen muss, die nicht im Zusammenhang von Vernunft und Rationalität aufgehen. Das moderne Geschlechterverhältnis ist Ausdruck dieser Abspaltungslogik (Scholz 2000).

Sehen wir uns indes die Vermittlung über Arbeit noch etwas genauer an: Die Beziehungen der Einzelnen darin, die Produktionstätigkeit, aber auch das Arbeitsprodukt erhalten einen abstrakten Charakter. Denn die Einzelnen sind keineswegs an den konkreten Produkten interessiert, die sie herstellen, genauso wenig wie an der konkreten Arbeit, die sie verrichten. Der Zweck ist vielmehr der Tauschwert und damit etwas Abstrakt-Äußerliches, das mit der konkreten Tätigkeit nichts zu tun hat. Allgemein lässt sich damit sagen, dass die Verhältnisse der Menschen zueinander bzw. zur sinnlichen Wirklichkeit einen abstrakten Charakter annehmen. Denn der Zweck des Handelns und der warenförmigen Praxis liegt nicht im Konkret-Sinnlichen, sondern zielt auf die abstrakte Qualität des Tauschwerts. Der Tauschwert seinerseits stellt sich sinnlich-real als Geld dar. Die abstrakt-äußerliche Qualität der Arbeit bzw. des Werts erscheint also in einem Gegenstand, dem Geld.

An dieser Stelle können wir damit festhalten, dass die kapitalistische Gesellschaft in den abstrakten Beziehungen der vereinzelten Einzelnen und der Abstraktion des Tauschwerts ihr Wesen hat und gerade nicht auf das sinnlich-konkrete Diesseits gerichtet ist. Marx stellt deswegen im Fetischkapitel treffend fest, dass der Tauschwert des Arbeitsprodukts »mit der physischen Natur [...] absolut nichts zu schaffen [hat]« (MEW 23, 86). Dass ein Produkt einen Tauschwert besitzt und dies das eigentliche, abstrakte Ziel der Produktion ist, bedeutet zugleich, dass neben den sinnlich-stofflichen Reichtum eine Form des abstrakten Reichtums tritt. Dieser Reichtum beruht nicht auf den konkret-materiellen Qualitäten. D.h. der Reichtum, der sich in Geld darstellt, ist ein Reichtum mit abstrakt-metaphysischer Qualität. Arbeit erzeugt somit nicht nur ein nützliches

Produkt, sondern immer auch eine abstrakte Qualität: Wert, der sich im Geld darstellt. Die Produktion folgt dem übergeordneten Zweck, zusätzlichen Wert, Mehrwert, zu erzeugen, also aus Geld mehr Geld zu machen, was Marx in der bekannten Formel G-W-G' ausdrückt. Sinnliche Bedürfnisse sind damit nur die Erscheinungsformen der übergreifenden Abstraktion des Werts. In dieser Hinsicht können wir von einer metaphysische Qualität der Beziehungen und der gesamten Lebenswirklichkeit im Kapitalismus sprechen. Allerdings ist dies immer verknüpft mit dem abgespaltenen Bereich von Beziehungen und Tätigkeiten, die sich der Logik des Werts sperren.

Die abstrakt-metaphysische Dimension der Ware erscheint indes nicht als solche, sondern sie äußert sich, wie wir schon sahen, als eine dingliche Eigenschaft der Ware, die sich ihrerseits im Geld darstellt. Deshalb beschreibt Marx den Kapitalismus sehr treffend als eine Gesellschaft, die von einem versachlichtem Fetisch beherrscht wird.

3.

Historisch wie logisch konnte Marx mit seiner kritischen Analyse an die Philosophie des deutschen Idealismus, insbesondere an die Philosophie Hegels und Kants anschließen. Allerdings mit dem nicht unerheblichen Unterschied, dass Marx eine radikale Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und deren Metaphysik formulierte, während Hegel und Kant deren Apologeten waren. Dennoch liegt der Vorzug des Idealismus darin, die bürgerliche Gesellschaft als in ihrem Wesen metaphysisch zu begreifen. Wenn Kant die Kritik der reinen oder auch der praktischen Vernunft bestimmt, so geht es stets darum, die Bestimmungen dieser Vernunft von sinnlich-empirischen Beimengungen zu »befreien« und sie damit als metaphysische Vernunft zu begreifen.

Auch Hegel sieht die Aufgabe der Philosophie darin, die Metaphysik als Voraussetzung des Diesseits zu bestimmen. Die überall waltende Vernunft

des Geistes und des Absoluten ist demnach der Grund für alles Seiende.[2] Die vergänglichen Dinge sind nicht das Wahrhafte, weil sie vergehen und ein Ende haben. Der Geist dagegen ist das eigentlich Existierende und Wirkliche. Die Wahrheit oder Gott ist das Unvergängliche, Bleibende *in dieser* Vergänglichkeit. Und das Bleibende ist das wahrhafte Sein: »Darauf kommt es an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.« (Hegel 1982, 25) Die Ewigkeit bzw. Gott ist also gegenwärtig und wirklich in der Welt. Die Welt *ist* selbst die Existenz und Offenbarung Gottes. Sie ist nicht gottverlassen, nicht, wie sie nicht sein soll. Die Aufgabe der Philosophie ist deswegen auch nicht, eine Welt zu konstruieren, zu erdenken, wie sie bloß sein soll aber nicht ist. Die Philosophie ist die wissenschaftliche Darstellung der *Welt als Offenbarung Gottes*.

In diesen Gedanken Hegels wird deutlich, dass es ihm um die Wirkmächtigkeit Gottes *in* der Welt geht. *Die göttliche und ewige Substanz ist nicht in einer jenseitigen Sphäre zu verorten, sondern ist in der alltäglichen Lebenswirklichkeit gegenwärtig.* Marx hat die idealistische Philosophie Hegels bekanntlich vom Kopf auf die Füße gestellt. D.h. er hat das *Wirken Gottes in der Welt als Realmetaphysik des Werts* bzw. des Kapitals dechiffriert und damit eine fundamentale Kritik an dieser Metaphysik formuliert. Die kapitalistische Welt ist demnach nicht die Offenbarung Gottes, sondern in ihr offenbart sich und erscheint die abstrakte Logik von Wert und Kapital. Allerdings keineswegs in einer umfassenden Weise, wie dies Hegel meinte und wollte, sondern diese Logik ist stets gebrochen durch die Logik der abgespaltenen Sphäre, die gewissermaßen die dunkle Rückseite moderner Vernunft bildet.

4.

Zusammenfassend muss demnach das Wesen des Kapitalismus als real und dinglich gewordene Metaphysik des Werts beschrieben werden. Der kapitalis-

---

2 Siehe die Zusammenfassung von Grimsmann und Hansen, die z.T. im Text paraphrasiert wurde: https://hegel-system.de/de/veinl1.pdf

tische Produktionsprozess ist die Vergegenständlichung dieses Wesens in der Ware, d.h. das Gegenständlichwerden vollzieht sich in der Verausgabung von Arbeit bzw. Arbeitszeit. Deswegen stellt auch, um in religiösen Begrifflichkeiten zu bleiben, die Arbeit im ganz wörtlichen Sinne eine Kulthandlung dar. Die Bestimmung des Kapitalprozesses als realem Kult geht auf Walther Benjamins fragmentarischen Text »Kapitalismus als Religion« zurück. Benjamins Betrachtungen zum Kapitalismus als realer Religion sind sehr kurz gehalten und dienten ihm nur als grobe Skizze. Von Arbeit und Wert ist bei Benjamin nichts zu lesen, aber dennoch lassen sich seine Überlegungen für die Wert- und Arbeitskritik fruchtbar machen, gerade weil sie auf den realmetaphysischen Kern des Kapitalismus zielen:

> »Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung. Mit dieser Konkretion des Kultus hängt ein zweiter Zug des Kapitalismus zusammen: die permanente Dauer des Kultus [...]. Es gibt da keinen ›Wochentag‹, keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre [...]. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.« (Benjamin 2003, 16f.)

Menschen, ihre Beziehungen und Tätigkeiten erlangen nur gesellschaftliche Anerkennung in Beziehung zum Kult der Arbeit. Insofern kennt der Kapitalismus keine Dogmatik und Theologie, also verschiedene theologischen Auslegungen über das Göttliche. Gott ist auch nicht mehr jenseitig und transzendent, sondern höchst real als Metaphysik der Arbeit, so müsste die Perspektive von Benjamin ergänzt werden. Der Kult nimmt eine einheitliche Form an, die Form der Arbeit.

Benjamin bestimmt den Kapitalismus auch als »essentiell religiöse Erscheinung« (ebd., 16). Und zwar in Abgrenzung zu Max Weber, der den protestantischen Geist des Kapitalismus nur als eine religiös gestimmte, mentale Prägung interpretiert hat. Kapitalismus, wie ihn Benjamin versteht, ist aber kein bloß

»religiös bedingtes Gebilde« (ebd.), sondern eine Religion, die einen auf Dauer gestellten Kult vollzieht. Vom wertkritischen Standpunkt aus kann dies so interpretiert werden, dass es hier nicht um die subjektive Wahrnehmung bzw. die Ideologie der Arbeitsreligion geht, sondern um die objektive Praxis der Wertverwertung. Im Gegensatz zu Benjamin würde ich allerdings den Begriff Religion für vormoderne Gesellschaften reservieren. Es ist meiner Ansicht nach treffender stattdessen in Bezug auf den Kapitalismus von Metaphysik oder Realmetaphysik zu sprechen. Damit kann die Spezifik dieser Form adäquater ausgedrückt werden.

Benjamin grenzt zudem andere Formen von Religion bzw. Jenseitsorientierung von der kapitalistischen Form deutlich ab, und zwar im Hinblick auf die Frage der Schuld:

> »Dieser Kultus ist […] verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entsühnen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld mit einzubegreifen, um endlich ihn selbst an der Entsühnung zu interessieren. […] Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins […] ist.« (ebd., 16)

Diese Bestimmung des Kapitalismus als Schuldzusammenhang ist besonders komprimiert und bedarf deswegen auch der Erläuterung. Benjamin deutet seine Perspektive hier nur an, ohne den Bedeutungsgehalt des Begriffs der Schuld hier auszubuchstabieren. Die Frage nach der Schuld lässt sich indes auf einer grundsätzlichen Ebene auf die Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs im Kapitalismus beziehen. Um dies deutlich zu machen, ist es nützlich sich die Struktur von vormodernen Gesellschaftszusammenhängen zu vergegenwärtigen. In nichtkapitalistischen Gemeinwesen herrschen soziale Beziehungen, die nicht über die Abstraktion von Arbeit und Wert vermittelt sind. Vielmehr sind die sozialen Verhältnisse durch gegenseitige Verpflichtungsverhältnisse geprägt:

> »Dicht und umfassend durchziehen eine archaische Gemeinschaft Verpflichtungen, die ihr Grund und Gewähr leisten sollen. Sie bilden ein ganzes Netz aus Schuldigkeiten, in dem wechselseitig alle aneinander gebunden sind: jeder an die anderen, von denen und mit denen er lebt, und so auch an die Natur und an die Götter.« (Bockelmann 2020, 71)

Dieses Verpflichtungs- oder Schuldverhältnis bestimmt auch die Kulthandlungen. Die Schuld gegenüber den Göttern wird beispielsweise durch Opfergaben gesühnt, so dass die Verpflichtung gegenüber der jenseitigen Sphäre abgegolten ist. Periodisch ist dieser Entsühnungsakt zu wiederholen. Die Zeitspanne zwischen der Kultpraxis steht indes im Zeichen der sinnlich-konkreten Lebenswirklichkeit und ist klar unterschieden von der davon abgesetzten kultischen Handlung.

Im Gegensatz dazu, so der Benjaminsche Gedanke, ist der Kult der Arbeit im Kapitalismus »nicht entsühnend«. D.h. die »Schuld« gegenüber dem Kapitalprozess bzw. der Verwertung des Werts ist universell und zeitlich unbegrenzt. Alles und jedes, die gesamte sinnlich-konkrete Wirklichkeit kann, ja muss sogar Warenform annehmen und hat als Darstellungsform des ewig prozessierenden Werts zu dienen. Die Schuld jedes Einzelnen besteht darin, diese Transformation oder auch Transsubstantiation zu vollziehen. Gelingt diese Einbeziehung in den Bannkreis des Werts und der Arbeit nicht, so wird der Inhalt abgespalten und gilt als gesellschaftlich inferior. Deswegen charakterisiert Benjamin völlig zurecht den Kapitalismus als einmalig und als historisch »unerhörte« und »ungeheure Bewegung«.

5.

Benjamin grenzt also die Religion bzw. die Metaphysik des Kapitalismus deutlich ab von vormodernen Formen von Religiosität. Die Religion bzw. der religiöse Glaube wird auch in der Hegelschen Philosophie streng geschieden von der Offenbarung Gottes als bürgerlicher Vernunft. Daher ist der Begriff Religion auch bei Hegel für die vorbürgerlichen Verhältnisse reserviert. In vormodernen Zuständen ist Gott, so Hegel, noch etwas Äußerliches, während die bürgerliche

Gesellschaft die reale Existenz Gottes bedeutet. Diese Hegelsche Differenzierung halte ich für überaus treffend, denn in nicht-bürgerlichen Verhältnissen herrschte die Metaphysik noch nicht in Form eines auf Dauer gestellten Alltagskults.

Hegel fasst die Religion als eine den Menschen gegebene Vorstellung folgendermaßen:

> »Die Stellung der Religion ist diese: Die Wahrheit, die durch sie an uns kommt, ist äußerlich gegeben. Man behauptet, die Offenbarung des Wahren sei eine dem Menschen gegebene, er habe sich darin in Demut zu bescheiden; die menschliche Vernunft könne für sich selbst nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion sind; man weiß nicht, woher sie gekommen; der Inhalt ist ein gegebener, der über und jenseits der Vernunft sei. Dies ist positive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet [...]. Wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtsein gebracht haben.« (Hegel 1971, 92)

Die Religion beantwortet demnach die Frage nach Gott auf eine ebenso äußerliche wie gegenständliche Weise für die Anschauung und Vorstellung und zwar in Bildern, Geschichten, einzelnen geschichtlichen Begebenheiten und Gleichnissen. Dies geschieht in einer Art, die das Gefühl, den Glauben und die Phantasie des Menschen ansprechen. Religion, sei es als Vielgötterei oder als Vorstellung von einem monotheistischen Gott, ist also laut Hegel etwas von außen Gegebenes. Religiöser Glaube an ein Jenseits bestimmt dieses Jenseits immer in Trennung zum Diesseits. Diese Trennung zwischen einer jenseitigen Sphäre und dem Diesseits, die in der Religion festgehalten ist, stellt nach Hegel gerade den Mangel der Religion dar. Denn die göttliche Vernunft steht damit noch Jenseits der realen Welt. *In der bürgerlichen Gesellschaft ist hingegen Gott im Anderen seiner selbst real gegenständlich geworden.* Hegels Philosophie drückt diese reale Existenz Gottes in der Welt zwar verkehrt als idealistisches Konstrukt aus. Er trifft damit aber die Verhältnisse, die die bürgerliche Gesellschaft im Kern ausmachen: Gott realisiert sich als automatisches Subjekt in der konkreten Warenwelt.

Diese Differenz zwischen Religion und Realmetaphysik im Kapitalismus ist zentral. Religion ist immer eine projizierte Vorstellung, die an bestimmte Erfahrungen aus dem Diesseits anknüpft und mit diesen Erfahrungen vermittelt ist. Aber sie ist eben eine Vorstellung und keine Darstellung an realen Gegenständen. Diese Differenz drückt Marx in seiner Fetischkritik treffend aus:

> »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« (MEW 23, 86)

Für den Unterschied zwischen Religion und Realmetaphysik gibt Marx in diesem Zitat den entscheidenden Hinweis: In vormoderne Gesellschaften sind die »Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabt«, während im Kapitalismus die verselbständigte Herrschaft aus der produktiven Praxis resultiert. D.h. wir haben es in vorbügerlichen Zeiten mit einem Jenseitsglauben zu tun, der letztlich auf religiösen Ideen und Projektionen beruht. Der aber der Praxis und dem Handeln in einem gewissen Sinne äußerlich bleibt. Der Geist ist im religiösen Glauben nicht realmetaphysisch in der Welt, die diesseitige Welt ist nicht selbst die Existenz Gottes. In der Warengesellschaft herrschen dagegen nicht jenseitige Gedanken und Vorstellungen, sondern die Metaphysik wird real in den Waren und den Subjekten.

In der religiösen Vorstellung mag der Himmel von vielen Wesen bevölkert sein, es sind aber immer nur Vorstellungen. Wenn auch die Religion in die realen Lebensverhältnisse hineinwirkt und diese teils in einer erschütternden Weise beherrscht, wie z.B. in Zeiten der Inquisition, so ist sie dennoch ihrem Wesen nach eine ins Jenseitige projizierte Vorstellung. Sie ist als »Produkt des Kopfes« grundsätzlich von der kapitalistischen Realmetaphysik menschlicher Beziehungen und der produktiven Praxis, als »Produkt der Hand« zu unterscheiden.

Auch wenn beispielsweise im Christentum Oblaten bestimmte wundersame Eigenschaften zugesprochen werden, wie die, das Fleisch des Herrn Jesu zu sein, so ist dies doch ein *»Produkt des menschlichen Kopfes«* und nicht Ausdruck der metaphysischen Praxisform der Wertverwertung. In der religiösen Kulthandlung des Abendmahls wird zwar eine Verknüpfung zur Sphäre des Göttlichen und

Jenseitigen hergestellt. Diese ist aber eine zeitlich limitierte, »entsühnende« Handlung im Kontext religiöser Verpflichtung. Während der Kapitalismus eine auf Dauer gestellte, »nicht entsühnende« Praxis ist.

6.

Religion, so zeigte sich, ist durch einen Zustand des Dualismus gekennzeichnet, d.h. der prinzipiellen Trennung zwischen den praktischen Lebensverhältnissen und den religiösen Vorstellungen. Dies gilt für jede Religion, für das Judentum, den Hinduismus oder den Buddhismus genauso wie für den Islam oder das Christentum. In der christlichen Religion ist dieser Dualismus indes auf eine spezifische und sehr repressive Weise verfasst. Ein zentrales Element in diesem Verhältnis ist die Schuldbeziehung bzw. der Sündenfall. Das Christentum geht von einer ursprünglichen Einheit des Menschen in Gott aus, die durch das selbstmächtige und sündige Handeln der Menschen zerstört wurde. Durch den Verzehr der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis werden Adam und Eva bekanntlich aus dem Garten Eden verwiesen und die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott zertrennt. Was daraus folgt ist hinlänglich bekannt: Die Menschen mussten nun ihren leidvollen, irdischen Weg im Schweiße ihres Angesichts alleine gehen, abgetrennt von der ursprünglich herrschenden ewigen Lebensfülle im Paradies.

Das Erstaunliche an der christlichen Bestimmung des Diesseits-Jenseits-Verhältnisses ist, dass die Trennung zwischen Gott und Menschen diesen als ewige Schuld angelastet wird. Darin besteht der repressive Kern des Christentums: Die Diesseitigkeit und die darauf bezogenen Handlungen des Menschen werden als Schuldverhältnis gefasst, das zudem noch von Generation zu Generation als »Erbsünde« fortbestehen bleibt. Damit wird die Äußerlichkeit Gottes und die Trennung von ihm als auf ewig dem Menschen zukommende Schuld bestimmt. Dieses widersprüchliche und zutiefst problematische Schuldverhältnis des Christentums zur realen Lebenswirklichkeit weist strukturelle Ähnlichkeiten zur Logik des Kapitalismus auf. Es ist zu vermuten, dass die paradox-repressive Schuldbeziehung des Christentums zum Diesseits eine ideologisch-mentale Vor-

aussetzung war, damit die Metaphysik des Kapitalismus historisch überhaupt Raum greifen konnte.

7.

Die traditionellen Religionen sind, wie wir sahen, immer durch den Dualismus charakterisiert, dass die göttlich-jenseitige Sphäre von der diesseitigen getrennt ist. Dem Menschen treten Gott und das Jenseits als äußere Vorstellungen gegenüber. Diese Spannung zwischen der Sphäre der göttlichen Vernunft und dem diesseitigen Handeln verweist indes darauf, dass die menschliche Praxis in vormodernen Verhältnissen keineswegs dem Religiösen in einer umfassenden Weise untergeordnet war. Vielmehr sind der religiöse Glaube und die damit zusammenhängenden Kulthandlungen als *ein* Moment der Lebenszusammenhänge und der gesamten Lebenswirklichkeit zu fassen.

Dem entspricht, dass in vorbürgerlichen Gemeinwesen Gesellschaftlichkeit ganz anders hergestellt wird als in der kapitalistischen Gesellschaft. Wie weiter oben schon ausgeführt, stellt im Kapitalismus die Arbeit das Zentrum der gesellschaftlichen Vermittlung dar. Die Einzelnen sind über die Produktion und den Verkauf von Waren Momente des gesellschaftlichen Zusammenhangs. In der Vormoderne ist dagegen die Produktion eingebettet in einen kulturell-symbolischen Rahmen.

Auch Karl Polanyi betont in seiner Studie »The Great Transformation« diesen Aspekt: In vorbürgerlichen Gemeinwesen, so stellt er fest, war

> »die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen in der Regel in seine Sozialbeziehungen eingebettet. Sein Tun gilt [...] der Sicherung seines gesellschaftlichen Rangs, seiner gesellschaftlichen Ansprüche und seiner gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Er schätzt materielle Güter nur insoweit, als sie diesem Zweck dienen [...] Die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Bindungen [...] ist von entscheidender Bedeutung.« (Polanyi, 75)

Der sozio-kulturelle Rahmen stellt demnach die gesellschaftliche Bindung und Kohärenz her. Zudem verleiht er dem Handeln der Menschen eine übergeordnete Sinnhaftigkeit. Innerhalb dieses kulturell-symbolischen Rahmens spielen nun

religiöse Vorstellungen eine wichtige, aber bei weitem nicht die einzige oder gar zentrale Rolle. Die Religion ist *eine* Dimension des kulturell-symbolischen Zusammenhangs. Gesellschaftliche Beziehungen gehen darin keineswegs auf, denn sie sind entscheidend durch direkte persönliche Beziehungen geprägt. Ethnologische Studien haben immer wieder die überaus wichtige Form von verwandtschaftlichen Verhältnissen für das soziale Gefüge herausgestellt, ebenso wie das wechselseitige Verhältnis von Verpflichtungen (Sahlins 1994).

Im Durchsetzungsprozess des Kapitalismus wurde die durch gegenseitige Verpflichtungsverhältnisse gebildete gesellschaftliche Kohärenz gewaltsam aufgelöst. Damit verlor auch die Religion bzw. der religiöse Glauben als Moment dieser Form von gesellschaftlicher Bindung stark an Bedeutung. Allerdings hat die kapitalistische Form, wie wir sahen, keineswegs Lebensverhältnisse hergestellt, die am sinnlich-konkreten Diesseits orientiert sind. Vielmehr stellt der Kapitalismus ein spezifisches Herrschaftsverhältnis dar, in dem die Menschen von abstrakten Formen beherrscht werden. Eine Überwindung und Befreiung von metaphysischen Zuständen steht erst noch bevor.

Literatur

Benjamin, Walther (2003): Kapitalismus als Religion. In: Kapitalismus als Religion. Herausgegeb. v. Dirk Baecker. Berlin

Bockelmann, Eske (2020): Das Geld. Was es ist, das uns beherrscht. Berlin

Grimsmann, Martin / Lutz, Hansen: Hauptgedanken Hegels. https://hegel-system.de/de/veinl1.pdf

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Band 7. Frankfurt a. Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke, Bd. 18, Frankfurt a. Main

Marx, Karl: Das Kapital, Band 1 (MEW 23)

Polanyi, Karl (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt/Main

Sahlins, Marshall (1994): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/Main

Scholz, Roswitha (2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats. Bad Honnef

Peter Samol

Von der Entstehung des Monotheismus

Und wie er dem Kapitalismus den Boden bereitete

Im Folgenden formuliere ich einen kurzen historischen Abriss zur Entwicklung des Monotheismus. Dabei blende ich die Wechselwirkung zwischen Mythologie und den damaligen Reproduktionsbedingungen weitgehend aus. Ein entsprechender Zusammenhang soll hier nicht bestritten werden, aber über letztere ist zum einen nur wenig bekannt, zum anderen sei daran erinnert, dass Marx selbst im Fetischkapitel vom Kapital Bd. 1 darauf hinweist, dass die Religion eine Geburt des Kopfes ist, während das Kapital aus der praktischen Tätigkeit der Menschen (sprich der Arbeit) hervorgeht: In der »Nebelregion der religiösen Welt [...] scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten« (MEW 23, S. 86). Als solche spiegeln sie nicht einfach nur passiv die Lebens- und Produktionsverhältnisse wider, sondern wirken auch auf diese zurück. Freilich dürfen die *Kopfgeburten* der Jenseitswelt und die aus ihnen hervorgehenden Praktiken die materielle und biologische Reproduktion nicht so sehr behindern, dass sie das Überleben der betreffenden Menschen gefährden. Andererseits sei aber auch vor einem Reduktionismus gewarnt, der das Phänomen Religion allein ökonomisch fassen will.

1. Die polytheistische Götterwelt

Menschen neigen dazu, ihre Erfahrungen nicht einfach prosaisch wiederzugeben. In der fernen Vergangenheit projizierten sie ihre Erfahrungen vielmehr auf fiktive Orte, Personen und Ereignisse. Diese wurden dann zum allen zugänglichen Allgemeingut und auf diese Weise als Erfahrungsschatz für alle Angehörigen der betreffenden Kultur angelegt und aufbewahrt. Diese Projektionen waren mit Phantasie angereicherte Entsprechungen der menschlichen Welt. Sie konnten verschiedene Formen annehmen. Die alten Babylonier sahen

beispielsweise ihre Städte in den Sternbildern widergespiegelt: »Das Himmelsgewölbe gilt (ihnen) als Widerschein irdischer Orte« (Minois 1998, S. 31). Meist ging es jedoch entweder um Alltagsweisheiten oder besondere Ereignisse, die auf diese Weise im kulturellen Gedächtnis gespeichert wurden. Dadurch wurde der *Mythos* in vorschriftlichen Kulturen (und auch in solchen, in denen nur wenige Menschen des Lesens und Schreibens kundig waren – was bis in die Neuzeit hinein die Regel war) zum Träger des allgemeinen Erfahrungsschatzes. Er brachte Ordnung in die Welt und machte die Menschen mitsamt ihren typischen Lebensereignissen zum Teil eines sinnvollen Ganzen. Die in den Himmel, ins Jenseits oder wohin auch immer projizierte Welt war gewissermaßen die »Festplatte« der vorindustriellen Kulturen und die Mythen ihr Inhalt.

All die Ereignisse, Orte, Geister, Götterfiguren und sonstigen Inhalte des jeweiligen Mythos waren der *gesamten* Kultur bekannt. Gestützt wurden die Mythen durch gemeinsame Rituale, Kultformen, Gebote, Gebete, Symbole usw. (Sand 2011, S. 63). Mythen ermöglichten damit nicht nur Bindungen an das imaginierte Jenseits, sondern auch und vor allem einen Zusammenhalt der Menschen untereinander, der weit über den engen Kreis von Dörfern und kleinen Menschengruppen hinausging. Menschen, die sich untereinander nicht persönlich kennen, verfügen dadurch trotzdem über gemeinsame Geschichten und gemeinsame Symbole. Geographische Entfernungen sowie Standesgrenzen konnten so mit Hilfe eines allen gemeinsamen Bezugssystems überbrückt werden (ebd., S. 82). Das ermöglichte ein Zusammenwirken großer Massen, das weit über den eigenen Stamm oder das eigene Dorf hinausging; zum Beispiel, um übergreifende Aufgaben wie neue Siedlungen, die Errichtung großer Bauwerke oder militärische Feldzüge zu realisieren. In diesem Sinne hatten die Mythen mitsamt ihrem religiös bzw. magisch motivierten Handeln eine sehr wichtige diesseitige Funktion.

Die angebliche Unsterblichkeit der Götter als handelnder Figuren machte es möglich, ihr Wirken und ihre Anwesenheit über viele Generationen hinweg zu imaginieren, ohne dass man sich laufend neue fiktive Personen ausdenken musste. Sie waren Repräsentanten bestimmter Charaktereigenschaften, Hand-

lungsweisen und nicht zuletzt Vermittler allgemeiner Lebensweisheiten. Die Macht, die man ihnen zusprach, lieferte zwar unter anderem auch eine Deutung der Naturgewalten, aber dieser Aspekt, der heutzutage meist als Erklärung für die Entstehung von Mythen und Religionen bemüht wird, war bei weitem nicht der einzige und sollte nicht überschätzt werden. Wichtiger ist das Moment der Religion als Träger des Erfahrungsschatzes und der erhöhten gesellschaftlichen Organisationsmacht, die mit ihr einhergeht. Im Sinne der letzteren war Religion auch ein unverzichtbarer Machtfaktor.

Dem Polytheismus wohnte von seinem Wesen her eine hohe Toleranz inne. Die Vielfalt der Götterwelt ermöglichte es häufig, auch für ungewöhnliche Lebensweisen und Praktiken ein jenseitiges Vorbild ausfindig zu machen, das zugleich als imaginierte Schutzmacht dienen konnte. Der Glaube an viele Götter erleichterte außerdem den Kontakt mit anderen Kulturen. Deren Götter »erkannte« man entweder schnell als Namensvarianten der eigenen an oder es fiel nicht allzu schwer, sie kurzerhand als weitere, bisher unbekannte Gottheit zu akzeptieren und diese im Bedarfsfall sogar zum eigenen Pantheon hinzuzufügen. Laut Strohm (2014, S. 20) waren diese alten Götter Repräsentanten einer Welt, die keiner Erlösung bedurfte. Polytheistische Götter waren in der Mehrzahl wohlgelaunt und guter Dinge. Ihre wichtigste Aufgabe war nicht das Versprechen einer Erlösung und eines besseren Lebens im Jenseits, sondern die Darstellung alltäglicher Probleme, wobei sie in ihren Dramen häufig exemplarische Lösungswege aufzeigten.

2. Die Entstehung des Monotheismus im alten Iran

Der Monotheismus begann in der Antike keineswegs mit dem Judentum. Bereits vorher lässt er sich zwei Mal nachweisen. Da wäre zunächst die *Aton-Religion* des ägyptischen Pharaos Echnaton im 14. Jahrhundert v.u.Z. Es war ein Kult der Sonne als einziger und alleiniger Gottheit, der jedoch nur ca. 20 Jahre wirkte. Nach dem Tod Echnatons wurden die Spuren seines Kultes von seinen Nachfolgern gründlich ausgelöscht und die alten Götter wieder installiert (Assmann 2012, S. 14). Erst im 19. Jahrhundert entdeckten Archäologen den

Aton-Kult wieder; in der Folge wurde zwar immer wieder davon phantasiert, die Juden hätten ihren eigenen Monotheismus im Ägyptischen Exil vom Aton-Kult abgeleitet; für diese Annahme gibt es jedoch keinerlei Nachweise, und es ist nach Auffassung von Assmann (ebd., passim) eher unwahrscheinlich.

Bei der zweiten Erscheinung einer monotheistischen Religion in der Antike handelt es sich um *Ahura-Mazda-Religion* des alten Iran (Persien), die ab ca. 1000 v.u.Z. aufkam. Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf den Altiranisten Harald Strohm, der in seinem Buch »Die Geburt des Monotheismus im alten Iran – Ahura Mazda und sein Prophet Zarathustra« sehr detailliert und sehr anschaulich auf dieses Phänomen eingeht. Strohms Herangehensweise besteht darin, den Götterhimmel des antiken Persien – von dem heute nur noch wenig bekannt ist – aus demjenigen der indischen Kultur zu rekonstruieren. Dazu muss man wissen, dass der alte Iran und das antike Indien aus einer gemeinsamen indo-iranischen Kultur hervorgegangen sind. Das schloss auch eine zunächst noch gemeinsame Götterwelt ein. Strohm zieht seine Schlüsse aus der parallel erhalten gebliebenen indischen Götterwelt und folgert auf diese Weise, wie diejenige der Perser ausgesehen haben dürfte. Seine Ausgangsthese lautet, dass die polytheistischen Götter typisch menschliche Erfahrungen und Lebenssituationen verkörpern: Sie sind Sexualpartner, Eltern, Kinder, Heranwachsende, Erwachsene etc. Mit anderen Worten: So ähnlich wie heutzutage in einer (sagen wir mal etwas anspruchsvolleren) Familienserie wurden typisch menschliche Entwicklungsmomente, Erfahrungen und Lebensabschnitte auf die Götterwelt projiziert, auf diese Weise allen Angehörigen der betreffenden Kultur zugänglich gemacht und somit zum Allgemeingut. Dabei werden unter anderem auch typische Entwicklungskonflikte abgehandelt und vorbildhaft gelöst. Diese »heidnische« Götterwelt resultierte laut Strohm (2014, S. 318) aus einer langen *Kult- und Mythen-Evolution.* Das Selektionskriterium war die Resonanz auf die unbewussten Schichten des menschlichen Seelenlebens: Geschichten und Kulte, die am meisten bewegten und die typischen menschlichen Erfahrungen am treffendsten wiedergaben, blieben erhalten und entwickelten sich weiter, wobei sie immer mehr Tiefe erhielten. Das Resultat waren schließlich narrative und

kultische Inszenierungen, die treffsicher Resonanzen bei den Menschen erzeugten. Dazu mussten sie von niemanden – auch von keinem Priester – in ihrer psychologischen oder sozialen Wirksamkeit durchschaut werden. Sie wirkten einfach in Form einer angenommenen und bewährten Praxis (ebd.).

Laut Strohm (2014, S. 318) bildete die alte Religion gerade die Dramen der ersten Lebensjahre verblüffend stimmig und *therapeutisch effektiv* ab. Ein zentraler Konflikt beim Heranwachsen eines Menschen wurde im indischen Pantheon durch den Gott *Varuna* (der indischen Entsprechung des iranischen *Ahura Mazda*) verkörpert. In der indischen Mythologie will der heranwachsende Varuna die anderen Mitglieder seiner Götterfamilie herumkommandieren und die Macht an sich reißen. Dabei scheitert er jedoch, was ihn tief verstört zurücklässt und in die Isolation von den anderen Göttern treibt. Er kann und will einfach nicht verstehen, warum sich nicht alles um ihn drehen soll und warum ihm die anderen nicht widerspruchslos Gefolgschaft leisten. Varuna/Ahura Mazda repräsentierte außerdem einen kränkelnden Sonderling: einsam, frauenscheu und weltverloren. Zugleich war er ein Gott des Grolls, der größten Wert auf Korrektheit und ein strenges Regelwerk von moralischen Geboten legte (ebd., S. 22). Das ist aber noch nicht das Ende der Geschichte. Im polytheistischen Gefüge, dem er zunächst angehörte, nahmen sich die anderen Götter seiner an. Von ihnen wurde er wieder in das gemeinsame Leben eingebunden und dabei zugleich einem »therapeutischen« Prozess unterzogen (ebd., S. 23). In der antiken »Fernsehserie« verkörpert Varuna also ein Kind, das mit seinen narzisstisch motivierten Allmachtsansprüchen scheitert, aber anschließend mithilfe der Zuwendung der anderen von der drohenden Persönlichkeitsstörung geheilt wird. Diese Geschichte dürfte ein Moment der allgemein menschlichen Lebenserfahrung bei der Entwicklung eines Kindes bei den alten Persern bzw. Indern dargestellt haben und ihnen zugleich Ratschläge mitgeliefert haben, was in einem solchen Fall zu tun ist. Es war gleichsam eine von vielen polytheistischen Inszenierungen.

Dann geschah etwas Bemerkenswertes. Der persische Prophet Zarathustra predigte irgendwann zwischen 1000 und 600 v.u.Z.[1] im alten Persien, dass ausgerechnet Ahura Mazda (Varuna) der wahre und *einzige* Gott sei. Zarathustra verkündete, ihm allein sei Ahura Mazda im Traum erschienen und hätte dabei sein apokalyptisches Weltendrama und sich selbst als letzten und einzigen Gott offenbart (ebd., S. 194). Das Programm des Propheten und seines *einen Gottes* lief darauf hinaus, die nahezu unübersichtliche Vielfalt der Götter mit ihren unzähligen Geschichten, Intrigen und Affären drastisch zu reduzieren. Vielfalt fördert zwar die Toleranz, macht es aber zugleich schwierig, *eindeutige* sittliche und moralische Anweisungen abzuleiten. All die verschiedenen Götter widersprachen sich laufend untereinander, behinderten und hemmten sich gegenseitig, sie stritten am laufenden Band, sie zechten und gaben sich sexuellen Ausschweifungen hin etc. Ein einziger Gott, noch dazu einer, der von Haus aus für abstrakte Prinzipien steht, kann dagegen als Vertreter einer klaren Linie hergenommen werden, aus der man wiederum eindeutige Anweisungen ableiten kann. So ein Gott sollte Ahura Mazda nach der Auffassung von Zarathustra sein.

Laut Zarathustra erschuf Ahura Mazda (was übersetzt »Der weise Herr« bedeutet) zwei Geister: Den guten *Spenta Manyu* (der in einer späteren Phase der Entwicklung dieser Religion mit Ahura Mazda gleichgesetzt wurde und insofern als eigenständige Entität verschwand) und den bösen Geist *Ahra Manju* (auch bekannt als *Ahriman*, aus dem im Lauf der Geschichte der Teufel werden sollte). Damit war eine eindeutige Gut-Böse-Unterscheidung etabliert. Den beiden großen Geistern waren wiederum Scharen von Engeln bzw. Dämonen unterstellt (ebd., S. 13); insbesondere die Engel haben sich über sämtliche monotheistische Religionen bis heute erhalten. Ferner findet sich bei Zarathustra bereits die Idee des »tausendjährigen Reiches«, die es bis hinein in die Moderne zu einer zweifelhaften Berühmtheit gebracht hat. Außerdem hat man es hier bereits mit einem *allwissenden Gott* zu tun, der alles sieht und alles weiß. Mit Hilfe

---

1 Die Quellenlage ist hier alles andere als eindeutig; anders als über die von ihm vermittelten Glaubensinhalte ist über Zarathustras Leben nur wenig bekannt.

dieses Wissens wird der eine Gott Ahura Mazda einst die »Guten« belohnen und die »Bösen« strafen (ebd.). Auf der richtigen Seite ist man als Mensch allein dadurch, dass man Ahura Mazda als den einzigen Gott anerkennt und an ihn glaubt. Entscheidet man sich stattdessen gegen ihn, so hat man diese Wahl aufgrund des eigenen freien Willens getroffen und ist folglich selbst schuld an der eigenen Verdammnis (ebd., S. 15). In diesem Zusammenhang kann *Zarathustra* auch als Erfinder des freien Willens gelten. Es ist laut Strohm (ebd., S. 151 ff) der erste Auftritt der Idee der Willensfreiheit in der Weltgeschichte. Mit ihr geht das Hin-und-Hergerissen-Sein zwischen Entscheidungen einher, die getroffen werden müssen und dabei ernste Konsequenzen nach sich ziehen. So wurde der *Logos* das Primäre und das Sinnliche, das durch die *Mythologie* verkörpert wurde, zum Zweitrangigen (ebd., S. 68). Hier kam zum ersten Mal in der bekannten Weltgeschichte die Forderung auf, das Geistige höher als das Sinnliche aufzufassen, ferner das Wort höher als das Bild (ebd., S. 300). Hegel deutete diese Entwicklung in seinen »Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte« als positives Moment:

> »In Persien geht zuerst das Licht auf [...] erst Zoroasters (Zarathustras, P.S.) Licht gehört der Welt des Bewußtseins an, dem Geist als Beziehung auf Anderes. [...] Das Prinzip der Entwicklung beginnt mit der Geschichte Persiens, und darum macht diese den eigentlichen Anfang der Weltgeschichte« (Hegel 1986, S. 215 f.).

Die Überhöhung des Geistigen hatte jedoch einen Preis, den Hegel übersieht. Gefordert wurde nämlich zugleich eine Lebenshaltung ohne Eros und Sinnlichkeit. Der übrig gebliebene Intellekt wurde dadurch abstrakt, kühl und kalkulierend.

Wie wir bereits wissen, repräsentierte Ahura Mazda (bzw. Varuna) eine traumatische Kindheitsgeschichte. Bei seiner Alleinstellung ging notwendig die Zuwendung durch die anderen Gottheiten verloren (Strohm 2014, S. 24). Nun wurde der ehemalige Sonderling zum einzigen Gott und damit zum Träger der höchsten und letztgültigen *Wahrheit.* »Ausgerechnet *diesen* Gott hatte Zarathustra zum Einzigen verabsolutiert« (ebd., S. 194). Er repräsentierte nicht gerade die vorteilhaftesten der menschlichen Eigenschaften. Ganz im Gegenteil, die

Welt erschien fortan als mit schweren Makeln behaftet, die unbedingt einer *Erlösung* bedurfte (ebd., S. 83 u. S. 142). Das wichtigste Projekt dieses Gottes war daher das einer Welterlösung durch Zerstörung der Welt mit anschließender Neu-Erschaffung (ebd., S. 104). Auch der Mensch galt in dieser Religion als der Sünde verfallen und bedurfte ebenso dringend der Erlösung. In diesem Zusammenhang stiftete Zarathustra auch den Glauben an das ewige Leben[2] und an eine Seele (ebd., S. 321). Ganz abgesehen davon, dass ein solcher Glaube im Grunde ein ungeheuer narzisstisches Projekt ist, waren die Werte, die ins Himmelreich führen sollten, einem guten Leben eher abträglich: Der Glaube an diesen einen Gott war durchsetzt von Schuldgefühlen, Selbstzweifeln, Gewissensbissen und Versagensängsten (ebd., S. 151). Dieser vorgeblich allwissende Gott hatte alle Verfehlungen im Blick. Der Körper wurde zugleich zu einer Gefahrenquelle des religiösen Hochverrats und seine Verhüllung galt fortan als Markenzeichen der neuen Religion, denn Schönheit, Sexualität und Lebensfreude waren tendenziell gefährlich (ebd., S. 203 u. 309).

Warum hat Zarathustra einen so problematischen und gestörten Gott als *den Einen* ausgewählt? Und wie konnte es überhaupt gelingen, dass dieser Glaube im alten Persien Fuß fasste? Varuna/Ahura Mazda war aufgrund seiner Störung ein nur schwer zu verstehender und zu deutender Gott. Das ist für seinen Propheten und seine späteren Priester natürlich von Vorteil. Während sich andere Götter und ihre Beweggründe dem Alltagsverstand relativ leicht erschlossen – schließlich war die praktische Lebenshilfe ja ihre wichtigste Funktion –, brauchte es Experten, um den verstörenden *einen* Gott zu verstehen. Damit verfügten Ahura Mazdas Priester über exklusives, überlegenes und privilegiertes Wissen. Das verschaffte ihnen Ruhm, Gefolgschaft und – nicht zu vergessen – Pfründe. Der neue, unheimliche und neurotisch komplizierte *Eine* Gott Ahura Mazda war wie geschaffen für *Fachmänner* des Religiösen. Das wiederum nutzten die damaligen Herrscher, um sich dieser Deutungsmacht zu bedienen. Ihre Ent-

[2] Der Glaube an ein Leben nach dem Tod findet sich zwar schon bei den alten Ägyptern, dort war es jedoch allein dem Pharao (und seinen Dienern) vorbehalten, da dieser als gottgleich galt.

scheidungen wurden dadurch legitimiert, dass sie letztlich Willensäußerungen von Ahura Mazda seien. Und nicht zuletzt dürfte es noch jene Unterprivilegierten gegeben haben, denen der neuartige Gott eine Perspektive auf Wohlstand im Jenseits versprach; und das auch noch denkbar einfach, denn man musste ja bloß zum neuen Glauben übertreten (ebd., S. 209 f.). Andererseits dürfte der Makel der schweren Zugänglichkeit dieses seltsamen neuen Gottes auch ein entscheidender Grund dafür gewesen sein, dass der Zarathustra-Kult zwar eine gewisse Prominenz und Verbreitung genoss, sich aber nicht endgültig in Persien durchsetzte. Vielleicht wäre der Monotheismus eine Episode bzw. eine Minderheitenveranstaltung geblieben, wenn sich historisch nicht noch etwas anderes abgespielt hätte.

3. Die Weiterführung des Monotheismus im Judentum

Judäa, das kleine Königreich mit der Hauptstadt Jerusalem, wurde im Jahr 597 v.u.Z. von den Babyloniern erobert. Diese nahmen einen wichtigen Teil der Bevölkerung, vor allem die Gelehrten und die Oberschicht, gefangen und deportierten ihn ins Zweistromland, in die so genannte *Babylonische Gefangenschaft*. Im Jahr 539 v.u.Z. eroberten dann die Perser das babylonische Reich. Ihr König Kyros entließ die Judäer aus ihrer Gefangenschaft und erlaubte es ihnen, sich wieder in Israel anzusiedeln (Minois 1998, S. 53). Offiziell war Israel von da an eine tributpflichtige Provinz des neu entstandenen Perserreiches. Der persische Herrscher war jedoch weit weg, so dass die Rücksiedelung praktisch und im Laufe der Zeit auch faktisch die erneute Unabhängigkeit der Judäer bedeutete. Aber die Zeit im zunächst babylonischen und dann persischen Exil hatte Folgen: »Die Juden Persiens lernten und übernahmen von den Persern eine neue religiöse Weltsicht, eine neue Lebensweise, Sprache und Wissenschaft« (Sand 2011, S. 116). Bereits vor ihrer Rückreise nach Judäa begannen die jüdischen Gelehrten damit, jenes umfangreiche literarische Sammelwerk hervorzubringen, das bis heute den Kern der Hebräischen Bibel ausmacht: die aus fünf Büchern bestehende Tora, die den Anfang der Bibel bildet und bis heute die wichtigste heilige Schrift der Juden darstellt (Lang 2012, S. 161). Bei ihrer Rückreise hatten

sie nicht nur die bis dahin angefertigten Manuskripte, sondern auch die Idee des Monotheismus mit im Gepäck. Dabei handelte es sich um nichts anderes als die von Zarathustra gestiftete Religion des angeblich *Einen* Gottes Ahura Mazda. Die sehr plausible Theorie der »Schule von Sheffield und Kopenhagen« (siehe Sand 2011, S. 194 f.) geht davon aus, dass das *Judentum als Religion* erst mit der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil entstand. Von diesem Moment an trat auch die mündliche Überlieferung der Judäer hinter der schriftlichen zurück (Minois 1998, S. 54). Die Autoren der damaligen Schriften projizierten die Entstehung der mosaischen Gesetze fast 1000 Jahre in die Vergangenheit zurück und brachten sie mit dem angeblichen Verfasser Moses und dem angeblich von ihm angeführten »Auszug aus Ägypten« in Zusammenhang. Für beides – sowohl die Existenz Moses als auch für den »Auszug aus Ägypten« – gibt es bis heute weder einen historischen noch einen archäologischen Nachweis (siehe Sand 2011, S. 179 ff.). Vielmehr wurde der gerade von den Persern erworbene Monotheismus des Zarathustra in eine eigene Lesart umgemünzt und weit in die Vergangenheit zurückprojiziert; und zwar sogar bis zur vermeintlichen Welterschaffung durch den *Einen Gott Jahwe,* die um ca. 6.000 v.u.Z. stattgefunden haben soll.

Der Gott Jahwe bzw. Jehova war ursprünglich ein Vulkangott aus einem umfassenderen Pantheon, der zwar – ähnlich wie der griechische Zeus – bereits einen Führungsanspruch unter den Göttern innehatte, aber vor der babylonischen Gefangenschaft noch nicht der einzige Gott der Judäer war. Was den damaligen jüdischen Gelehrten am Monotheismus des Zarathustra besonders gefallen haben dürfte, ist der Zyklus von Schuld, Sühne und Wiederaufrichtung, der sich darin findet. Sie verarbeiteten diesen Zyklus zu einer Erzählung der »Wiederherstellung des Landes Israel« nach der vermeintlich selbstverschuldeten Drangsal, die sie gerade in Form der Babylonischen Gefangenschaft durchgemacht hatten. Selbstverschuldet deshalb, weil die eigene Bevölkerung angeblich nicht beflissen den Geboten Jahwes gefolgt war und deshalb von ihm verlassen und bestraft wurde.

Etwa zur gleichen Zeit kam auch der Messias-Kult auf. Dabei handelte es sich um die Hoffnung auf die Ankunft eines neuen Königs als Retter Israels,

der das Land zu der alten Größe unter König David[3] zurückführen sollte. Mit der Verschleppung nach Babylon war nämlich auch die judäische Monarchie erloschen. Der König, der einst wiederkommen und ein Nachfahre von König David sein sollte, wurde, wie gesagt, als der »Messias« bezeichnet. Das bedeutet wörtlich »der Gesalbte« und bezog sich auf die Salbung des Königs, die seinerzeit für die Israeliten dieselbe Bedeutung hatte wie in späteren historischen Epochen die Krönung.[4]

4. Der Erfolg des Christentums

Um ca. 30 n.u.Z. kam eine weitere unter vielen anderen jüdischen Sekten auf. Diese neue Sekte zeichnete sich vor allem durch die Behauptung aus, der Messias sei bereits erschienen. Auch das war nicht neu; neu an ihr war jedoch die Behauptung, er sei von den Römern hingerichtet worden, aber kurz darauf wieder von den Toten auferstanden. Wie unschwer zu erkennen ist, handelte es sich um die frühen Christen, deren Stifter eigentlich nur das Judentum reformieren wollten. Faktisch und ungewollt sollte ihr Wirken jedoch stattdessen eine neue Weltreligion begründen und mit dieser den Monotheismus zu ungeahnter Größe und Verbreitung führen.

Für den Erfolg der Christen gibt es mehrere Gründe. Zunächst einmal hatte der Polytheismus im Römischen Reich abgewirtschaftet. Die Expansion des römischen Imperiums stagnierte schon einige Zeit und machte ersten Zerfallstendenzen Platz. Das nährte auch Zweifel an der Macht seiner Götter. Ein weiterer Grund lag in der Verbreitung und Dominanz der griechischen Philosophie im Reich, insbesondere des stoisch-platonischen *Logos* (siehe Sand 2011, S. 245). Diese hatte mittlerweile eine Höhe und Norm der Rationalität etabliert, mit

3 Unter König David hatte Israel nach gängiger Auffassung seine größte geographische Ausdehnung und reichte der jüdischen Überlieferung zufolge vom Sinai bis zum Euphrat. Sand (2011, S. 86 ff.) stellt diese Ausdehnung allerdings in Frage und ist vielmehr der Ansicht, dass es sich faktisch immer nur um ein relativ kleines Königreich in der Umgebung von Jerusalem gehandelt habe.

4 Insofern könnte man »Messias« auch sinngemäß mit »der Gekrönte« übersetzen.

der die bunte, aber eben auch triviale Welt des göttlichen Rabaukentums mit seinen Eifersuchtsdramen, Zechgelagen, Streitereien etc. nicht mehr mithalten konnte. Insbesondere die Philosophie Platons mit ihrer jenseitigen Ideenwelt machte den göttlichen Sphären den Rang streitig. Bei Platon fand sich auch die *Idee des höchsten Gutes.* Sie war wie geschaffen, um von einem monotheistischen Gott besetzt zu werden. Der alternde Plato ist seinerzeit bereits von einigen seiner Schüler – nachweislich von einem gewissen Eudoxos (siehe Reizenstein 1963, S. 20) – mit dem persischen Propheten Zarathustra verglichen worden, dessen Lehre wir bereits kennengelernt haben. Diese war den Griechen durchaus bekannt (ebd.). Die platonische Ideenwelt konnte leicht als das intellektuelle Pendant zum Jenseits gedeutet werden. Auch in ihr findet sich die Abkehr weg von der Welt der Erscheinungen und des Körperlichen hin zu einer jenseitigen Wahrheit (ebd., S. 31). Darüber hinaus hatte Plato selbst mit seinen Dialogen *Phaidon* und *Timaios* Schriften verfasst, die man als »theologisch« bezeichnen könnte. Im Dialog *Phaidon* geht es um die Unsterblichkeit der Seele, im *Timaios* um die Schöpfung der Welt durch einen »Demiurgen«. Auf jeden Fall kann man große Teile der griechischen Philosophie und insbesondere die in ihr dominante platonische Philosophie als Boden bezeichnen, in welchem das Christentum leicht Wurzeln schlagen konnte.

Der Boden war also bereitet. Als nächstes stellt sich aber die Frage, warum ausgerechnet das Christentum so erfolgreich war. Die Konkurrenz der monotheistischen Religionen war seinerzeit nämlich Legion. Unter anderem existierten damals zahlreiche so genannte Mysterienkulte*:* Apollo, Bacchus (von dem der Evangelist Johannes die Fähigkeit zur Verwandlung von Wasser in Wein entwendet und sie Jesus zugeschrieben hatte), der (ebenfalls) aus der persischen Religion stammende Mitras-Kult und viele andere machten damals ebenfalls ihre monotheistischen Angebote. Die größte Konkurrenz stellte jedoch das Judentum dar. Die Judäer waren schon lange vor den Christen im römischen Reich missionarisch tätig. Der Anstoß dafür geht auf die Eroberung Israels durch Alexander den Großen im Jahr 332 v.u.Z. zurück. Mit dem Judentum und dem Griechentum (das Alexander mitbrachte) trafen zwei Hochkulturen

aufeinander. Beide vermischten sich miteinander »zu originellen Symbiosen, die zum Hauptmerkmal einer neuen kulturgeschichtlichen Epoche werden sollten« (Sand 2011, S. 235). Von der griechischen Kultur nahm das Judentum die unterschiedlichsten Einflüsse auf (ebd.). Selbst zentrale religiöse Rituale der Judäer wurden hiervon beeinflusst. So wurde beispielsweise der Pessachabend (das höchste Fest der Juden) nach dem Vorbild des Symposions (des griechischen Festmahls) umgestaltet (ebd., S. 236). Als die Makkabäer (wie die Anführer des jüdischen Widerstands sich selbst nannten) die Griechen aus Judäa vertrieben, beendeten sie damit in ihrem Land nicht den Hellenismus[5], sondern lediglich dessen Vielgötterei (ebd., S. 238). Die universalen und integrativen Momente der griechischen Denkweise, die sich eben nicht nur auf die eigene Kultur, sondern die Menschheit als ganze bezogen, blieben dagegen im Judentum erhalten. Das mosaische Exklusivitätsgebot, wonach nur die Juden das auserwählte Volk seien, geriet dadurch ins Hintertreffen und wurde zugunsten des griechischen Universalismus überwunden (ebd., S. 239). Ohne diese Assimilation des Hellenismus durch die Juden und die Missionstätigkeit, die daraus entstand, hätte das Judentum stagniert und wäre heute vermutlich nur eine kleine, lokal ansässige religiöse Sondergruppe wie etwa die Jesiden oder die wenigen Samariter, die es heute noch gibt. Stattdessen aber platzte das Judentum mit großem missionarischen Schwung in die damalige Welt hinein (ebd., S. 244).[6] Auf dem Höhepunkt seines Erfolgs umfasste das Judentum sieben bis acht Prozent der Bewohner des römischen Imperiums (ebd., S. 250).[7]

Was machte den Monotheismus für die konvertierten Römer eigentlich so attraktiv? Es waren einerseits die sich ständig wiederholenden, trivialen Dramen der polytheistischen Götterwelt, die angesichts der entwickelten griechischen Philosophie immer weniger zu überzeugen vermochten. Sie boten im stagnieren-

[5] »Hellenismus« ist die gängige Bezeichnung für das Griechentum.

[6] Im Zuge dieser Entwicklung wurde auch die Hebräische Bibel ins Griechische übersetzt; diese Übersetzung war ein wichtiges Werkzeug für die Verbreitung des jüdischen Glaubens (Sand 2011, S. 244).

[7] »Es ist anzunehmen, dass die Ausbreitung des [...] jüdischen Monotheismus dem Islam den Boden bereitete« (Sand 2011, S. 289).

den Imperium zu wenig Verbindlichkeit und vermittelten kaum die Stabilität, wie sie strengere normative Systeme zu vermitteln imstande sind. Abstrakte Normen lieferte die griechische Philosophie zwar, aber diese war zu vielstimmig.[8] Was ihr damit fehlte, waren sowohl Eindeutigkeit als auch Verbindlichkeit. Sowohl Christen- als auch Judentum hatten beides zu bieten. Attraktiv waren für viele außerdem die Sabbatruhe, die Lehre von Lohn und Strafe, der Glaube an die Erlösung der Welt und an die Auferstehung der Toten (ebd., S. 257). Es war allerdings nicht einfach, sich an die vielen Gebote der jüdischen Religion zu gewöhnen, und die Vorhautbeschneidung, die beim Übertritt zum Judentum obligatorisch war, schreckte viele Männer ab (ebd., S. 259). Ähnlich erging es den Mysterienkulten. Der Mitraskult forderte beispielsweise eine Taufe mit Tierblut, die vielen allzu eklig erschien. Hier hatte das Christentum eindeutige Vorzüge. Bei ihm wurde lediglich mit Wasser getauft, und überhaupt war es ein neuer, vergleichsweise unkompliziert zu befolgender und flexibler Glaube, der sich seinen (potenziellen) Anhängern relativ rasch und einfach erschloss (ebd., S. 260). Es war gewissermaßen ein »Betriebssystem mit äußerster Benutzerfreundlichkeit« (ebd., S. 261). Wie schon erwähnt, begann das Christentum zunächst als jüdische Sekte, die ursprünglich nur innerhalb des Judentums reformatorisch wirken wollte. Dann jedoch brachte der Apostel Paulus den Gedanken der Heidenmission auf. Im folgenden betätigte er sich besonders rührig im Ostteil des römischen Reiches. Die Abfassung des Neuen Testaments ab ca. 70 n.u.Z. beflügelte diesen Prozess und sorgte außerdem dafür, dass sich das Christentum klar vom Judentum abgrenzte.[9] Ein weiteres Erfolgsmoment, das naturgemäß erst später hinzu kam, bestand in der Tatsache, dass das Netzwerk an christlichen Bischöfen den römischen Machthabern schließlich zur unverzichtbaren Stütze bei der Verwaltung ihres Reichs wurde.

---

8 Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus, Skeptizismus und Epikureismus – um nur die Hauptströmungen zu nennen – existierten nebeneinander und hatten sehr unterschiedliche Inhalte. Ihre Existenz genügte zwar, um die alte Götterwelt trivial erscheinen zu lassen, war aber nicht in der Lage, in der breiten Masse der Bevölkerung als säkulare Weltsicht an deren Stelle zu treten.

9 Die Evangelien sind voll von antijudaistischen Passagen.

Der Rest ist Geschichte. Die »Religion des Gekreuzigten« errang im 4. Jahrhundert n.u.Z. endgültig die Macht im alten Rom und etablierte das Papsttum, das selbst den Untergang des Imperiums überstand. Im Mittelalter nahm der christliche Gott schließlich den höchsten Platz in der feudalen Herrschaftspyramide ein, wo er direkt über den König bzw. Kaiser eingeordnet wurde. Die Priester waren jetzt die exklusiven Wächter des Übernatürlichen, und man kann sagen, dass das ursprüngliche Projekt des Zarathustra hier gewissermaßen seinen Abschluss fand. Dabei beriefen sich die Priester nicht nur auf die alten Schriften, sondern verstanden sich außerdem über die so genannte Apostolische Sukzession als direkte Nachfolger der Apostel und somit des Gottessohns selbst. In diesem Selbstverständnis »sprach« Gott nicht nur durch das priesterliche Deutungsprivileg der alten Texte (die man sicherheitshalber nicht in die jeweilige Landessprache, sondern lediglich in ein elitäres Kirchenlatein übersetzte), sondern sogar direkt durch die Priester.

5. Wie der Monotheismus das Aufkommen des Kapitalismus begünstigte

Mit dem Monotheismus kam ein Anspruch auf Eindeutigkeit in die Welt, wie es ihn zuvor noch nicht gegeben hat. Dieser geht wiederum mit grundlegenden dichotomen Unterscheidungen wie wahr/unwahr, richtig/falsch, gut/böse etc. einher (siehe Assmann 2003). Im Polytheismus waren dagegen mehrere nebeneinander stehende, gleichwertige Auffassungen von Moral, richtigem Handeln und dergleichen gang und gäbe – zumindest sofern eine jeweils zuständige Göttin bzw. ein entsprechender Gott ausfindig gemacht werden konnte. Ohne den *einen Gott* gab es auch nicht die *eine Wahrheit.* Im Polytheismus existierte auch kein einmal abgeschlossenes und daher auch kein in irgendeiner Weise vollständiges Pantheon. Durch den Kontakt mit anderen Kulturen waren jederzeit Erweiterungen möglich, und auch innerhalb der Mythologie sorgte die rege sexuelle Aktivität der Göttinnen und Götter laufend für Zuwachs an neuen Göttern und Halbgöttern. Der *eine Gott* war dagegen nicht mehr sexuell aktiv.

Das dürfte übrigens auch ein wichtiges Moment zur Erklärung der Sexualfeindlichkeit sein, die mit dem Monotheismus einhergeht. Göttlicher Nachwuchs und die damit einhergehende Vielfalt waren damit ausgeschaltet. Ganz in diesem Sinne beanspruchte der *Eine Gott* auch Exklusivität; er duldete explizit keine anderen Götter neben sich. Das bedeutet auch, dass abweichende Auffassungen über Wahrheit, Moral, einem guten Leben etc. nicht akzeptiert werden konnten. Nicht zuletzt deswegen sind im Monotheismus Deutungsstreitigkeiten über »den wahren Willen Gottes« an der Tagesordnung.

»Jeder monotheistischen Religion wohnt ein missionarisches Potenzial inne« (Sand 2011, S. 230) – aber sobald er missionarisch wird, nimmt der Monotheismus einen repressiv-inklusiven Charakter an. Er nimmt zwar gern neue Menschen auf, verlangt von ihnen aber zugleich, sich dem einen Gott mit Haut und Haar zu unterwerfen. Die Folge ist Entmenschlichung und Verdinglichung; denn der Mensch wird dabei zur inferioren Sache degradiert und einem imaginierten Zusammenhang untergeordnet, dem er im Extremfall sogar geopfert wird, wenn die Umstände das verlangen (Wurmser 2012, S. 203). Eng damit zusammen hängt die Tatsache, dass im Monotheismus das Geistige höher als das Sinnliche steht. Abstrakte Prinzipien – wie etwa die oben genannte Dichotomie von wahr und falsch – werden dann wichtiger als konkrete Lebenserfahrungen. Das führt rasch in eine entsinnlichte, freudlose und eintönige Weltsicht, was wiederum den Wunsch nach Erlösung aufkommen lässt. Somit liegt die Rechtfertigung monotheistischer Religionen grundsätzlich in der Zukunft, was wiederum das Fortschrittsdenken begünstigt (siehe Minois 1998, S. 170).

Am Ende dieses Textes gestatte ich mir – quasi als kurzen Ausblick – einige Gedanken über die Wesensverwandtschaft von Monotheismus und Wertform. Sie weiter zu belegen und tiefer zu begründen wäre die Aufgabe einer weiteren Untersuchung. Die oben genannten Momente scheinen nämlich sehr dazu geeignet, der kapitalistischen Vergesellschaftungsform den Weg zu bereiten. Ähnlich wie die arme Sünderin bzw. der arme Sünder allein vor dem *einen Gott* des Monotheismus steht, so stehen sich die Menschen im Kapitalismus als *vereinzelte Einzelne* gegenüber, die ihre sozialen Beziehungen über die Produkte

ihrer Arbeit herstellen. In der Vermittlung über Arbeit bzw. beim Tausch der Arbeitsprodukte geht es nur um den abstrakten Wert dieser Produkte und erst in zweiter Linie um deren sinnlich-stoffliche Gebrauchswerte. Auf diese Weise tritt neben die sinnliche Realität eine abstrakte Dimension, welche die wesentlichen Prozesse der Gesellschaft auf die monetäre Vermittlung von tauschenden Subjekten reduziert. Die Vermittlung wird außerdem von einer Rechtsform abgesichert, in der es um eindeutige Entscheidungen geht. Gefragt ist hier genau jene Eindeutigkeit, wie sie zuvor durch den Monotheismus in die Welt kam. Last not least wird das allgemeine Tauschgeschehen durch eine bürgerliche Wirtschaftstheorie legitimiert, die eher den Charakter einer Religion und weniger den einer Wissenschaft innehat. Ihr Inhalt lautet: Der Markt werde schon alles richten, und wer ihm eifrig huldigt – sprich fleißig arbeitet und etwas leistet – wird nicht nur sein Auskommen haben, sondern sogar Reichtum erwerben. Letzteres bedeutet, dass man die höchstmöglichen Weihen der kapitalistischen Gesellschaftsformation erreicht und somit zu den Auserwählten gehört.

Literatur

Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung. München 2003

Assmann, Jan: Echnaton, Tutanchamun und Moses. In: Assmann, Jan; Strohm, Harald (Hg.): Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus. Paderborn 2012, S. 13-39

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main 1986 [1832-45]

Lang, Bernhard: Die Religion der Leviten und ihre Gegner – Alternativen zu einer archaischen Lebenshaltung im Alten Testament. In: Assmann, Jan; Strohm, Harald (Hg.): Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus. Paderborn 2012, S. 161-180

MEW 23 = Marx, Karl: Das Kapital. Erster Band. Berlin 1983 [1867]

Minois, Georges: Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen. Düsseldorf, Zürich 1998

Reizenstein, Richard: Plato und Zarathustra. In: Derselbe: Antike und Christentum. Vier religionsgeschichtliche Aufsätze. Darmstadt 1963, S. 20-37

Sand, Schlomo: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2011

Strohm, Harald: Die Geburt des Monotheismus im alten Iran – Ahura Mazda und sein Prophet Zarathustra. Paderborn 2014

Wurmser, Léon: »Archaische Erbschaft«. Selbstwiderspruch des Monotheismus und der »Toleranzmidrasch«. In: Assmann, Jan; Strohm, Harald (Hg.): Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus. Paderborn 2012, S. 195-212

Julian Bierwirth

Die Herstellung der Eindeutigkeit

Über das Verhältnis von Sexualität und Religion im Prozess der Modernisierung

In gesellschaftskritischen Debatten werden Religionen für gewöhnlich als tiefsitzende gesellschaftliche Strukturen verstanden. Als Strukturen, die sich durch die Geschichte ziehen und in unterschiedlichen historischen Epochen unterschiedliche Ausprägungen annehmen können. Solche Vorstellungen kürzen komplexe religiöse Praktiken auf wenige, vermeintlich zentrale Aspekte zusammen, um auf diese Weise Idealtypen zu bilden. Dieses Vorgehen ist freilich wenig zielführend, weil es zu Vereinfachungen führt, die leicht in einem essentialistischen Kulturalismus münden können. Darauf ist auch außerhalb dieses Debattenbandes immer wieder hingewiesen worden, etwa von Floris Biskamp, der bereits im Jahr 2011 in der Zeitschrift *Phase 2* sehr treffend bemerkte:

> »Dabei handelt es sich nicht bloß um eine Ungenauigkeit, wie sie sich beim Gebrauch von Begriffen nicht vermeiden lässt, sondern um einen grundsätzlichen und folgenreichen Denkfehler. Denn werden Religionen derart abstrakt, wird ihnen ein historisch und geographisch stabiler Wesenskern unterstellt, der die Glaubenspraxis ihrer AnhängerInnen zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten prägt. Eine solche These lässt sich schwerlich durchhalten; Reformations-, Spaltungs-, Säkularisierungs-, Restaurations-, Fundamentalisierungs- und Umwälzungsprozesse innerhalb von Religionen sind so nicht zu erfassen« (Biskamp 2011).

Dieser »stabile Wesenskern« wird in der religionskritischen Praxis nicht selten auf die originären Bücher der kritisierten Religionen bezogen, also auf den Koran, die Bibel oder die Thora. Dass die niedergeschriebenen Worte jedoch »zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten« (Biskamp) identische Bedeutungen angenommen haben und auf die gleiche Weise interpretiert und mit demselben Gehalt aufgeladen werden, ist damit keineswegs gesagt.

Tatsächlich spricht vieles dafür, dass die Differenzen bisweilen erheblich sind. Das stellt freilich die abstrakten Strukturtheorien, mit denen weite Teile der linken ebenso wie der humanistischen Religionskritik bis heute arbeiten, in Frage. Dies umfassend darzustellen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Daher möchte ich mich darauf beschränken, einige dieser Differenzen am Beispiel des gesellschaftlichen und religiösen Umgangs mit Homosexualität bzw. mit dem homoerotischen Begehren anzudeuten.

1. Sodomie und Sodomiterverfolgung

Im europäischen Mittelalter wurden Männer, die Sex mit Männern hatten, im Rahmen der sog. Sodomiterverfolgung strafrechtlich belangt.[1] Als Sodomie galten dabei sexuelle Handlungen, die als »widernatürlich« eingeordnet wurden. Diese Einordnung erfolgte oftmals durch Berufung auf den religiösen Text der Bibel.

Verfolgt wurden daher sexuelle Praktiken, die sich dem aus Sicht des mittelalterlichen Christentums einzig legitimen Zweck menschlicher Sexualität entzogen: der Zeugung. Das wird beispielhaft deutlich an den Darstellungen des Benedektinermönches Petrus Damiani[2] in seinem Werk *Liber Gomorrhianus*[3], in dem er im 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung schwere Strafen gegen Kleriker forderte, die sich sinnlichen Gelüsten hingaben. Dass er sich diese Forderung auf die Fahnen schrieb, lag nun selbst daran, dass derartige Praktiken in den entsprechenden Kreisen gang und gäbe waren. Entgegen der sehr eindeutigen Forderung der christlichen Kirche in Bezug auf die korrekte Sexualmoral gab es in der gelebten gesellschaftlichen Realität eine große Ambiguitätstoleranz.

1 https://de.wikipedia.org/wiki/Sodomiterverfolgung. Innerhalb der christlichen Theologie gibt es zudem Interpretationen der Sodomie, die diese in einem nichtsexualisierten Kontext verstehen. In diesen Fällen wurden etwa Prahlerei oder der Missbrauch des Gastrechtes als zentrale Gegenstände des Sodomie-Vorwurfs interpretiert.

2 https://de.wikipedia.org/wiki/Petrus_Damiani

3 https://de.wikipedia.org/wiki/Liber_Gomorrhianus

Dabei fasste Damiani ganz unterschiedliche sexuelle Praktiken unter dem Begriff der Sodomie zusammen. Sowohl die als »Selbstbefleckung« gegeißelte Masturbation als auch das wechselseitige Umgreifen und Reiben der männlichen Genitalien, die Ejakulation zwischen den Schenkeln und der Analverkehr galten als Sünde wider die Fortpflanzung und damit als Sodomie. Dabei spielte das Geschlecht der Beteiligten allerdings keine Rolle (Klauda 2008, S. 66).

Etwas anders konzipierte Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert seine Vorstellung von Sodomie. Ihm zufolge gliedert sich der Sodomismus als »Sünde wider die Natur« in vier Unterarten: in die Masturbation, den Verkehr mit nichtmenschlichen Wesen, den gleichgeschlechtlichen Verkehr sowie den unnatürlichen Vollzug des Beischlafs (etwa durch die Verwendung von Sexspielzeug).

In beiden Beispielen gehen die Autoren aber von einer Verfolgung konkreter Praktiken aus. Weder ist damit notwendig impliziert, dass die gegenseitige Attraktion von Männern etwas Absonderliches sei, noch war sie automatisch mit einer strafrechtlichen Sanktionierung durch die weltlichen Mächte verbunden. Dies wird etwa deutlich, wenn wir uns die panoptischen Qualitäten der mittelalterlichen Klöster ansehen. Sehr anschaulich beschreibt beispielsweise Georg Klauda die Differenz zur modernen Sexualmoral:

> »Die christliche Problematisierung des Fleisches transformierte sich in einen Disziplinarapparat, der die erotischen Beziehungen der Mönche mit allen erdenklichen Mitteln überwachte. Beispielsweise bestimmte die im sechsten Jahrhundert verfasste diktinische Regel nicht nur wie ihr Vorläufer, die *Regula magistri*, dass alle Mönche im selben Raum zu schlafen hätten – mit dem Bett des Abts in der Mitte des Saals –, sondern auch, dass ein Licht die ganze Nacht am Brennen gehalten werde, alle Mönche in ihrer Kleidung schlafen und die Betten alter Männer zwischen die der jungen gestellt werden sollten. [...] Deutlich wird an diesem Text jedoch auch, dass gleichgeschlechtliche Begierden dort nicht als die Eigenart von ›Anormalen‹ behandelt werden, sondern als eine innere Versuchung, die in jedem Mönch ganz selbstverständlich schlummert, gerade darum aber auch zu fürchten und besonders sorgsam abzuwehren ist« (Klauda 2008, S. 71).

Insofern spiegelt sich in der mittelalterlichen Klostermoral eher ein Wissen um die Selbstverständlichkeit gleichgeschlechtlicher Begierden als die Vorstellung einer auszugrenzenden Abweichung von einer unterstellten Norm.

Die als sodomitisch verschriene Handlung war von kirchlicher Seite aus verboten, das Verbot hatte jedoch zunächst noch keinen Eingang in die weltliche Rechtspraxis gefunden. Größere Bedeutung bekam das weltliche Verbot der Sodomie erst, als sich daran konkrete Interessen binden konnten. So kam es bereits im 11. Jahrhundert während der Kreuzzüge zu einer regional begrenzten Ausdehnung der weltlichen Sanktionierung von Sodomie, um die christlichen Armeen von den als solche bezeichneten Praktiken der Sarazenen und »Ketzer« fernzuhalten.

Die eigentliche Sodomiterverfolgung ist dann jedoch bereits weniger ein Phänomen des Mittelalters als vielmehr der frühen Neuzeit. In den aufstrebenden Handels- und Finanzmetropolen wie etwa Florenz wurden, nachdem es durch die Pestepidemie zum Tod weiter Teile der Bevölkerung kam, erste frühe bevölkerungspolitische Maßnahmen notwendig, um den weiteren Bestand zentraler florentinischer Familiendynastien sicherzustellen.

> »Es waren recht außergewöhnliche Umstände, die in den handelskapitalistischen Stadtstaaten Norditaliens zeitweilig zur Errichtung von eigenen Sodomiterkommissionen beigetragen hatten. Als Beispiel kann dafür abermals Florenz dienen, wo die Einwohnerzahl seit der großen Plage von 1348 um zwei Drittel geschrumpft war und nach dem Ende der Pestzeit im Jahr 1430 über mehrere Dekaden hinweg bei ca. 40.000 stagnierte. Ganze Familienlinien waren im Begriff auszusterben. Die ›Sodomiterverfolgung‹ lässt sich so indirekt als eine der Maßnahmen deuten, junge Männer, die damals in der Regel erst heirateten, wenn sie Anfang dreißig waren, durch Beschneidung ihrer sexuellen Freiheiten in eine Ehe zu drängen« (Klauda 2008, S. 71).

Diese von den frühen Handels- und Finanzzentren in Italien und Spanien getragene Welle der Sodomiterverfolgung bildet den Höhepunkt der vormodernen Versuche, unerwünschte sexuelle Praktiken aus dem gesellschaftlichen Leben zu tilgen. Doch nicht nur in ihrer Verfolgungspraxis waren diese frühneuzeitlichen Fürstentümer fast schon modern. Auch in der Art und Weise, wie der Charakter

der Sodomie gefasst wurde, lassen sich erste Differenzen zum traditionellen mittelalterlichen Verständnis finden.

> »Dies gilt auch für die Tendenz, den Sodomiter zu einer Art ›Persönlichkeit‹ zu machen. In Boccaccios literarischer Gestaltung von Pietros sodomitischen Neigungen manifestiert sich dies bereits ebenso deutlich wie in den aufwieglerischen Predigten Bernadino di Siennas, der Sodomiten Anfang des 15. Jahrhunderts mit einer Art kriminologischem Profil ausstattete. Wenn dann sogar der Satiriker Pietro Aretino (gest. 1556) sich selbst als geborenen Sodomiten bezeichnet, scheint es fast so, als sei die Schwelle zur Internalisierung dieser Bilder in Form einer ›Identität‹ mit der Renaissance bereits überschritten. Dennoch bleibt diese Aussage ein idiosynkratischer Akt, dem keine realen Folgen entsprangen, weil die Sodomie, was ihre lebensweltliche Organisationsweise betraf, unterschiedslos in dem Gewebe von homoerotisch gefärbten Freundschaftsbeziehungen verschwand, aus dem die Gesellschaft der Renaissance gemacht war. Der Versuch [...], sie aus diesem Netz herauszupräparieren, endete so ungewollt mit einer Inkriminierung der Mehrheit der männlichen Bevölkerung von Florenz, keineswegs aber in [...] der Verfolgung einer Subkultur« (Klauda 2008, S. 78).

Der Bruch, der hier deutlich wird, verweist noch einmal auf die Spezifik dieser Konstellation: Dass Sodomie als etwas angesehen wurde, was das Wesen eines Menschen ausmachen könne (so wie das heute für Homo- oder Heterosexualität ganz selbstverständlich angenommen wird), war eine ganz neue Vorstellung. Sie impliziert bereits, dass der Mensch als eine mit sich identische Einheit, als Subjekt, auftritt und deshalb seine Handlungen aus dieser Identität entspringen. Es gibt also nicht einfach Menschen, die »sodomitische Akte« vollziehen, sondern »Sodomiten«, die so sind, wie sie sind. Solche Vorstellungen sind für vorkapitalistische Gemeinwesen aber keineswegs selbstverständlich.

2. Christliche Freundschaftsbeziehungen

Die Ächtung der leiblichen Sünden, die mit der Sodomiterverfolgung in der christlichen Tradition verbunden ist, kontrastiert sehr auffallend mit der Selbstverständlichkeit, mit der enge freundschaftliche Bande zwischen Männern

geschlossen werden konnten. Der im christlichen England übliche Bruderschwur etwa kann als Institutionalisierung dieser Selbstverständlichkeit angesehen werden.

> »Der Ritus der Verbrüderung mittels eines Schwurs […] bestand in England […] unbeschadet noch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts weiter. Er war zwar nicht dasselbe wie eine Hochzeit, schon allein weil er eine Ehe mit einer Frau nicht ausschloss, wurde aber symbolisch stark in deren Nähe gerückt. Nicht nur wurde der Liebes- und Treueeid, der zwei Männer zu geschworenen Brüdern machte, über dem Stein eines Kirchenaltars abgelegt. Vielmehr existierte, wie bei der Ehe, auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Bestattung, wovon alte englische und irische Gräber noch heute materielles Zeugnis ablegen« (Klauda 2008, S. 80).

Diese Schwurbruderschaft konnte dabei durchaus mit sexuellen Aspekten verbunden sein – musste es allerdings nicht zwingend. Dass sie über lange Zeit hinweg das Leben der christlichen Gemeinschaften prägen konnte, verweist ein weiteres Mal auf die Toleranz gegenüber Uneindeutigkeit, auch in Bezug auf Praktiken, die gegen die reine Lehre der Kirche verstießen.

Im Rahmen der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem Protestantismus wurde die Institution der Schwurbruderschaft allerdings in ihrer Bedeutung herabgesetzt und damit faktisch abgeschafft (Klauda 2008, S. 81). Darin spiegelt sich der mit der Reformation einhergehende Schub kapitalistischer Modernisierung. Bis zu diesem Zeitpunkt waren Freundschaftsbeziehungen zwischen Männern (ganz unabhängig vom formalen ›Schwur‹ vor dem Altar) ein zentraler Mechanismus der Machtausübung und damit wesentlicher Teil einer Herrschaftsform mit personalem Charakter. Diese auf persönliche Bande angewiesene Gesellschaftsordnung wird, wie Marx und Engels es im Kommunistischen Manifest formulierten, »unbarmherzig zerrissen« und schließlich war »kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bare Zahlung‹« (MEW 4, S. 459).

> »Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich allmählich auch an den Schnittstellen zur politischen Macht. Die Rekrutierung und Beförderung von Beamten sollte im modernen, konstitutionellen System Englands nicht mehr auf persönlichen

Loyalitäten und Freundschaftsbeziehungen, sondern auf Ausbildung und objektivem Verdienst beruhen. Entsprechend wurde der Treueeid nicht mehr auf den Herrn (oder einen unmittelbaren Vorgesetzten), sondern auf den Staat oder die symbolische Position des Königs geleistet. Die Bürokratie, die sich so mit der Zeit herausschälte, glich, wenigstens ihrem Ideal nach, einem formalen Getriebe, in dem die Personen ihre Entscheidungen unparteilich nach den Gesetzen des Staates und den Richtlinien der Organisation zu treffen hatten, ohne dass das Privatleben des Amtsinhabers für seine öffentliche Tätigkeit noch irgendeine Rolle spielte« (Klauda 2008, S. 95).

3. Homosexualität als Identität

Die Durchsetzung der modernen, auf die Wahrnehmung von Interessen und die Austragung von Interessengegensätzen beruhenden Gesellschaftsformation löst die bis dahin gängigen Freundschaftsbeziehungen auf. Die Sphäre des Privaten konstituiert sich nun neben einer sich herausbildenden Sphäre der Öffentlichkeit als vermeintlich ungesellschaftlicher Lebensbereich. Hier werden legitime soziale Beziehungen als Vertragsbeziehungen zwischen heterosexuellen Männern und Frauen konzipiert.[4] Während die Öffentlichkeit der Raum ist, wo die Individuen gegeneinander konkurrieren und zugleich instrumentell-strategische Beziehungen entwickeln, gilt das Private als diesem Bereich untergeordnet und wird gleichzeitig mit der Vorstellung romantischer Gefühle aufgeladen.[5]

Die entstehende kapitalistische Gesellschaft verwandelte die gesamte Umwelt der Menschen in Objektbeziehungen. Der Mann imaginierte sich als ein rational-kalkulierendes Subjekt, das sich diese Welt qua Vernunft und Selbstbeherrschung unterwirft und sich darin zugleich von einem als »weiblich«

[4] Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von Kant in der *Metaphysik der Sitten*, wo er schreibt: »Wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich notwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig«.

[5] Zur Herausbildung des Öffentlichen und des Privaten in der Frühmoderne vgl. Sennett (1986).

identifizierten »Anderen« abgrenzt, das als emotional, sinnlich und naturverfallen wahrgenommen und entsprechend behandelt wird. Dieser Prozess geht mit der Herausbildung der binären, heterosexuellen Identitäten einher, die bis heute noch gesellschaftlich hegemonial sind. Männliche Sexualität wurde dabei nicht zufällig als aktiv und unterwerfend konzipiert, während weibliche Sexualität als passiv und unterworfen galt. Dabei war die der Norm entsprechende Sexualität immer eine, die in legitimen heterosexuellen Privatbeziehungen stattfand.

Die bis dahin gängigen sodomitischen Praxen wurden demgegenüber aus der öffentlichen Wahrnehmung verdrängt. Wenn Männer ihrem homoerotischen Begehren nachkommen wollten, waren sie darauf angewiesen, diesen neuen Selbstverständlichkeiten zu genügen. Als Reaktion auf die Verdrängung sodomitischer Praxen aus dem öffentlichen Leben bildeten diejenigen, die ihre sexuellen Wünsche auch jenseits der Norm ausleben wollten, Subkulturen. Innerhalb dieser Subkulturen wurden die neuen gesellschaftlichen Zuschreibungen von Aktivität und Passivität zunächst reproduziert, was beispielsweise dazu führte, dass Männer sich als feminin darzustellen suchten, wenn sie um die Aufmerksamkeit potentieller Sexualpartner buhlen wollten. Mit diesen Praxen befestigten sie zugleich auch die Transformation des homoerotischen Begehrens hin zu einer homosexuellen Identität.

Die Herausbildung dieser frühen schwulen Subkulturen beginnt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Metropolen der frühkapitalistischen Volkswirtschaften. Sie hatten ihre Zentren in Paris, London, Amsterdam und Den Haag. Während das städtische Leben und die gesellschaftliche Öffentlichkeit zunehmend zu einem riesigen Marktplatz mutieren, werden sexualisierte Akte an den Rand dieser Gesellschaft gedrängt (Sennett 1986). In den großen Städten der ökonomischen Nachzügler kommt es erst deutlich später zur Herausbildung entsprechender Strukturen, diesbezügliche Berichte tauchen im zeitgenössischen Diskurs etwa in Berlin (1782), Kopenhagen (1814) und New York (1842) auf (Klauda 2008, S. 86ff.).

Die Männer, die in diesen von der Öffentlichkeit abgeschiedenen Subkulturen verkehren, werden nun von außen als Gruppe von Menschen angesprochen,

die bestimmte Neigungen haben und insofern als miteinander gleich angesehen werden können. Sie werden also nicht dahingehend wahrgenommen, dass sie in diesem oder jenem Moment eine spezifische Handlung ausgeübt hätten. »Anders als die Sodomie«, so formuliert es Georg Klauda, wird ihr Handeln »nicht als ein Akt, sondern eine Identität empfunden.« Es geht nun um die Frage, wo sich »Leute dieser Klasse« und solche »die in dieser Neigung denken«, finden lassen (Klauda 2008, S. 87).

Gleichzeitig verändern sich aber auch die sozialen Umgangsformen innerhalb dieser Subkulturen. Sie beginnen, in gewisser Weise die neuen Selbstverständlichkeiten in Bezug auf Sexualität und Geschlecht zu parodieren. In London spielten bereits die Namen, die den Häusern gegeben wurden, in denen sich die Subkultur nun traf, mit der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Die Verunklarung des Geschlechtlichen scheint in den *Molly Houses* eine zentrale Rolle gespielt zu haben:[6]

> »In den Häusern entwickelte sich schon damals so etwas wie eine Szenesprache. So wurde besagter Raum, der mit einem Doppelbett ausgestattet war und in den zwei ›Ehemänner‹ sich zurückziehen konnten, um zu ›heiraten‹, auch als ›Kapelle‹ bezeichnet. Am auffälligsten war jedoch an dieser Sprache der Einschlag des femininen Dialekts. […]
>
> Der weibliche Dialekt der Mollies (so wurden die Besucher der *Molly Houses* genannt) hatte ebenso wohl soziale wie psychologische Gründe. Nicht nur schuf er Selbstbewusstsein und eine gemeinsame Identität. Er erlaubte es auch, in einer Gesellschaft, in der ›die Frau‹ nunmehr das ausschließliche Objekt des männlichen Begehrens symbolisierte, für sich als Sexualpartner zu werben« (Klauda 2008, S. 84).

Um diese historischen Neuerungen zu verstehen, müssen wir sowohl das Phänomen der sich herausbildenden Identität »Homosexueller« als auch die sich darauf beziehenden gesellschaftlichen Abwertungsprozesse als Folge eines historischen Wandlungsprozesses verstehen, der seinen Kern in der Herausbildung der modernen Warengesellschaft hat. Der Homosexuelle ist genauso wenig einfach

6 https://en.wikipedia.org/wiki/Molly_house

nur ein Mann, der Sex mit Männern hat, wie der Heterosexuelle einfach nur ein Mann ist, der Sex mit Frauen hat. Beide verfügen nun über eine Identität, d.h., sie sind mit ihrer Hetero- bzw. Homosexualität identisch. Und das auch in Situationen, in denen sie gerade keinen Sex haben.

Bereits Erik H. Erikson bemerkte über den Begriff der Ich-Identität:

> »Das bewusste Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Was wir hier Ich-Identität nennen wollen, meint also mehr als die bloße Tatsache des Existierens, vermittelt durch persönliche Existenz; es ist die Ich-Qualität dieser Existenz« (Erikson 1977, S. 18).

Diese Vorstellung ist aber keineswegs selbstverständlich, sondern selbst das Ergebnis vielfältiger gesellschaftlicher Konstitutionsprozesse. Sowohl die Vorstellung, mit sich selbst über Zeit und Raum identisch zu sein, als auch die heute selbstverständlich vorausgesetzte Annahme, dass dies auch von außen erkannt wird (und erkannt werden sollte!), sind historisch sehr eng an bestimmte soziale Beziehungsformen gebunden, die sich erst mit der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft durchsetzen und damit verallgemeinern (Bierwirth 2013; 2019).[7]

In ihr wird Identität gerade dadurch geschaffen, dass der Fokus vom Tun auf das Sein verlegt wird. Ganz in diesem Sinne ist die Frage des richtigen Verhaltens auch für vormoderne Religiosität wichtig. Sie wird mit der Durchsetzung der kapitalistischen Moderne jedoch zunehmend durch die Frage nach der Iden-

7 Von hier aus ließe sich m.E. zudem eine wertkritische Kritik an den Anrufungspraxen innerhalb sozialer Bewegungen formulieren, in denen es als emanzipatorische Errungenschaft gilt, auf die richtige Weise angerufen und benannt zu werden. Hier sind die Formimperative der kapitalistischen Form bereits vollständig anerkannt und als ›Normalität‹ vorausgesetzt. Umkämpft ist lediglich die Frage, welche Identitäten als ›Normalität‹ durchgehen und welche nicht. Die Frage, ob und wieso die Menschen in ein Identitätskorsett gesperrt werden müssen, ist hier nicht einmal mehr formulierbar.

tität ersetzt. Nun stellt sich weniger die Frage nach der Richtigkeit einzelner Handlungen, sondern die nach der Normalität der Person.

4. Sexualität und Geschlecht in der islamischen Welt

Aus Perspektive der kapitalistischen Moderne erscheint die Haltung der europäischen Feudalgesellschaften zu sexuellen Handlungen als widersprüchlich. Tatsächlich mangelt es ihm aber lediglich an Eindeutigkeit. Solange der Sodomit keinen Menschentypus repräsentiert und keiner Identität zugerechnet wird, lässt er sich auch nicht identitätspolitisch verfolgen. Diesen Mechanismus können wir in der islamischen Welt ebenso beobachten. Hier erfolgt der Bruch mit der Tradition jedoch nicht als innergesellschaftliche Transformation (»Reformation« bzw. »Aufklärung«), sondern als Intervention von außen im Rahmen des Kolonialismus.

So findet sich im Koran (ähnlich wie in der Bibel) zwar ein Verbote von Analverkehr; der entsprechende Terminus für die verbotene Sünde ist *liwat*, was in etwa die Bedeutung von Sodomie hat. Ganz ähnlich wie bei anderen Regelungsangeboten dieses religiösen Textes wurde auch diese Stelle in der islamischen Tradition mit einer kräftigen Prise Vieldeutigkeit gelesen.[8] Die Aufgabe, den religiösen Text zu deuten und daraus Verhaltensregeln abzuleiten, obliegt in der islamischen Tradition den sogenannten Rechtsschulen. Die unterschiedlichen Rechtsschulen vertreten bisweilen sehr unterschiedliche Auffassungen davon, was genau unter den Tatbestand des *liwat* fällt und mit welchen potentiellen Strafmaßen er sanktioniert werden sollte. Bisweilen konnte die Strafe, etwa nach Maßgabe des hannafitischen Rechtsgelehrten Abū Hanīfa, mit maximal 39 Peitschenhieben unterhalb der gängigen Mindeststrafe für das Trinken von Wein liegen (Klauda 2008, S. 35f.). In anderen Rechtsschulen hingegen war die

8 Der Arabist Thomas Bauer hat vorgeschlagen, diese Vieldeutigkeit als Ambiguität und die Fähigkeit, mit ihr umzugehen, als Ambiguitätstoleranz zu bezeichnen. In diesem Sinne zeichnet sich sowohl die christliche als auch die islamische Tradition durch eine deutlich stärkere Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz aus. Vgl. Bauer 2011 sowie 2018.

Steinigung die regelhafte Strafe, in wieder anderen kam es auf die Umstände an, unter denen die Menschen anal miteinander verkehrten.

Maßgeblicher als die unterschiedlichen Strafmaße, die in den diversen Rechtsschulen vorherrschten, war allerdings das für die Verurteilung notwendige Beweisverfahren. Denn dieses war tatsächlich auf eine Art gestrickt, die eine Verurteilung äußerst unwahrscheinlich machte. So mussten die Zeugen nicht nur selbst über einen unbescholtenen Leumund verfügen und im Prozess direkt hintereinander aussagen (was die Möglichkeit von Absprachen erschwerte), sondern darüber hinaus die Beweisführung in seltener Präzision darlegen:

> »Sind Zeugen allgemein schon nicht zu einer Aussage verpflichtet, ist es hier sogar moralisch angeraten, die Tat zu verhüllen und auf jede Aussage vor Gericht zu verzichten. Statt der sonst geforderten zwei sind [...] vier unbescholtene muslimische Männer als Augenzeugen erforderlich, die die Tat selbst in all ihren intimen Details beobachtet haben müssen – und zwar so genau, wie man ›einen Eimer in den Brunnen gehen‹ sieht.
>
> Finden sich nur drei oder weniger solcher Zeugen – oder weichen ihre Aussagen auch nur geringfügig voneinander ab –, haben sie sich selbst [...] der Verleumdung [...] schuldig gemacht. Unabhängig davon, ob sie möglicherweise doch die Wahrheit gesagt haben, erhält jeder wegen unbewiesener Anschuldigung eine Strafe von 80 Peitschenhieben. Die Aussage in einem Unzuchts-Prozess macht also nicht nur moralisch angreifbar, sie ist auch alles andere als ungefährlich« (Klauda 2008, S. 41).

Im Ergebnis führte das dazu, dass in traditionellen islamischen Gesellschaften so gut wie keine Verurteilungen aufgrund von *liwat* vorkamen:

> »In über 1000 Jahren vor dem späten 20. Jahrhundert gab es so gut wie keine Steinigung von Ehebrechern und schon gar keine Hinrichtungen wegen einvernehmlicher gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen« (Bauer 2018, S. 37).

Während also, ähnlich wie im Falle der Sodomiterverfolgung in Europa, die tatsächliche Verfolgungspraxis vor der Durchsetzung des modernen, aufklärerischen Vereindeutigungszwangs keineswegs besonders brutal war (im Unterschied zu dem, was heute vor allem in bestimmten Ländern der kapitalistischen

Peripherie stattfindet), gab es auf der anderen Seite (ebenfalls mit deutlichen Parallelen zur Situation in Europa) Freundschafts- und Liebesbeziehungen zwischen Männern, die nicht nur am Rande des gesellschaftlichen Lebens stattfanden, sondern einen zentralen Platz etwa in der muslimischen Liebesdichtung einnahmen. Auch hier wurde die Liebe zwischen Männern stets als praktische Handlung, nicht aber als Identität verstanden. Nie wären die Beteiligten auf die Idee gekommen, sie würden einer speziellen Sorte Menschen angehören, nur weil sie sich bisweilen von anderen Männern erotisch angezogen fühlten. Erst in den 1920er-Jahren ist das entsprechende literarische Genre endgültig delegitimiert worden und dementsprechend in der Bedeutungslosigkeit verschwunden (Klauda 2008, S. 51 - 57).

Die Differenz zwischen moderner und vormoderner Erotik lässt sich im Falle der arabischen Welt nicht nur am Beispiel der Liebeslyrik veranschaulichen. So finden sich in der muslimischen Gelehrtenliteratur viele Beispiele von Texten, die in einigen Passagen den Charakter von Sexratgebern annehmen. Dabei unterscheiden sich die dort erteilten Ratschläge jedoch von denen, die sich in arabischen Sexratgebern ab dem 19. Jahrhundert finden. Bei den Klassikern steht die Frage der Lusterfüllung und des Genusses für alle am Sexualakt Beteiligten im Mittelpunkt. Weder geht es nur um Fortpflanzung und Pflichterfüllung, noch wird das Moment der Lustgewinnung auf den Mann beschränkt.[9] Moderne Sexratgeber aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert (die im Zuge der westlichen Kolonisierung Einzug in die muslimisch geprägten Regionen halten) heben demgegenüber die Notwendigkeiten der Sexualität für eine ›gesunde Ehe‹ und die menschliche Fortpflanzung hervor. Insofern ist es auch kein Wunder, dass sie in vielen Fällen aus einer medizinischen Perspektive geschrieben und von Ärzten verfasst sind.[10]

9 Vgl. die eindrucksvolle Darstellung bei Ghandour 2019, S. 136ff.

10 Vgl. kritisch für den muslimischen Raum Ghandour 2019, S. 166ff. sowie das mustergültige Beispiel für derartige Ratgeber im deutschen Sprachraum während des frühen 20. Jahrhunderts, van de Velde 1965.

Dass die Mythen, über die wir in der neueren Ratgeberliteratur lesen können, ihren Ursprung in der zeitgenössischen Welt haben, hält ihre Verfasser freilich nicht davon ab, etwas anderes zu behaupten. Munter stellen sie ihre Pamphlete in einen historischen Kontext, der weitgehend frei erfunden ist. Plötzlich erscheint die religiöse Tradition als etwas ganz und gar Keusches, ganz so, wie es dem Zeitgeist des viktorianischen Zeitalters und des langen 19. Jahrhunderts entsprach. Doch das ist, wie viele andere in dieser Zeit erfundene Mythen, nicht viel mehr als eine Rückprojektion der bürgerlichen Lebensverhältnisse in die Vergangenheit.[11]

5. Die Erfindung der Sexualität

Wir können die bisherigen Befunde auf einer allgemeineren Ebene zusammenfassen: Mit der Durchsetzung der kapitalistischen Moderne kommt es zur Erfindung von etwas, das wir heute ganz selbstverständlich »Sexualität« nennen. Diese Feststellung hat jedoch weitreichende Folgen, denn sie verweist auf die Grenzen der vorherrschenden wissenschaftlichen Selbstverständlichkeiten.

Im gängigen wissenschaftlichen Verständnis besteht Wissenschaft im Wesentlichen daraus, dass Forscher*innen von oben auf ihre wissenschaftlichen Objekte blicken und an ihnen etwas erkennen.[12] Diese Erkenntnis führt zu wissenschaftlichen Theorien über vorgängig bereits vorhandene Phänomene.

---

[11] Diese Vereindeutigung des religiösen Textes und der plötzliche Bezug auf eine vermeintlich authentische, ruhmreiche Kultur der Vergangenheit ähnelt beispielsweise dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts, in dem ein vermeintlich authentisches Deutschtum in den Trümmern des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und in den germanischen Mythen gefunden werden sollte. In beiden Fällen wurde nicht auf eine historische Eindeutigkeit zurückgegriffen, sondern eine solche vielmehr erst konstruiert. Und diese Konstruktion wurde in beiden Fällen dadurch bewerkstelligt, dass die praktische Vielfältigkeit der Bezugssysteme durchgestrichen und in eine imaginierte Eindeutigkeit transformiert wurde. Die Traditionen, auf die sich hier bezogen wird, sind erfunden.

[12] Zur allgemeinen Kritik dieser Vorstellung vgl. Bodo von Greiff (1976) sowie Ortlieb (1998).

In dieser Perspektive gab es schon immer verschiedene Formen von Sexualität. Es gab bereits immer Heterosexualität und Homosexualität, nur hat es bis ins 19. Jahrhundert gedauert, bis die stetig voranschreitenden Wissenschaften in der Lage waren, sie sinnvoll beschreiben zu können. Später ist dann auch die Bisexualität als verallgemeinertes, die Geschichte übergreifendes Phänomen entdeckt worden. In neuerer Zeit gelang es zudem, Asexualität und Pansexualität zu dechiffrieren. Dieser Prozess hält noch immer an und trägt immer neue Erkenntnisse über Varianten von Sexualität zusammen, die aber ihrerseits als transhistorisch kontingent gedacht werden, die also in allen historischen Epochen auftauchen, solange wir nur genau genug hinsehen.

Dieser klassische wissenschaftstheoretische Blick übersieht jedoch den zentralen Aspekt dieser Begehrensweisen. Denn Menschen können erst dann heterosexuell begehren, wenn überhaupt ein Konzept von Heterosexualität vorliegt, wenn sie also ihre Wünsche und Begierden an einer gesellschaftlich legitimen Deutungsweise orientieren. In diesem Sinne waren die Menschen in den christlichen Feudalgesellschaften weder heterosexuell noch homosexuell. Sie hatten einfach in unterschiedlichen Situationen Sex mit anderen Menschen. Was sie aber nicht hatten, war eine Sexualität als wesentlicher Teil ihrer als Identität verstandenen sexuellen Orientierung, die ihr Verhältnis zur Welt bestimmt. Das betrifft gleichermaßen die Selbst- wie Fremdwahrnehmung.

Die Geschichte der historischen und auch der ethnographischen Forschung ist voll von solchen Missverständnissen. Immer wieder wurden hier die Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität in die Vergangenheit projiziert, nur um diese dann dort in ganz ähnlicher Gestalt mit leichten Variationen zu »entdecken«. Doch der Blick der Ethnolog*innen, die mit wissendem Auge das Material sortieren, wird weder der Lebenssituation der klassifizierten Menschen noch ihrem Selbstverständnis, ihrem In-der-Welt-Sein gerecht (Sprenger 2005, S. 17 ff.).

Ganz in diesem Sinne beschreibt Michel Foucault das viktorianische Zeitalter als eine Epoche, in der nicht nur bestimmte Leidenschaften unterdrückt worden sind, sondern in der diese Leidenschaften überhaupt erst klassifiziert und damit als Formen sexueller Identität geschaffen worden sind.

> »Varianten des Begehrens und gleichgeschlechtliche Beziehungen wurden mit größtem Eifer benannt, klassifiziert und beschrieben: Heute gängige Begriffe wie ›Homosexualität‹, ›Sadismus‹ oder ›Masochismus‹ entstammen dieser Ära. Zugleich erhielt das Sexuelle eine ungeheuer ausgreifende Erklärmacht. Plötzlich war es nicht mehr gleichgültig, was Kinder nachts allein im Bett trieben; typisch ›weibliche‹ Krankheiten wie Hysterie traten in das Lexikon der Medizin ein und wurden mit dem Sexuellen verknüpft; Sexualität wurde zum Schlüssel für zahlreiche Arten seelischer Störungen und sozialen Fehlverhaltens« (Sprenger 2005, S. 15).

Insofern ist es auch eine Fehleinschätzung, wenn konservative Vertreter*innen des christlichen Glaubens auf bestimmte Selbstverständlichkeiten innerhalb des Christentums verweisen, etwa wenn es um die Ablehnung sexuellen Begehrens zwischen Angehörigen eines Geschlechts geht. Das ändert nichts an dem repressiven Charakter der heutigen Praktiken, die innerhalb vieler christlicher Glaubensgemeinschaften üblich sind. Insofern ist Religion nicht per se unproblematisch. Sie sollte nur selber nicht als ein die Geschichte überschreitendes, zumindest im Kern stets mit sich identisches Phänomen betrachtet werden. Denn das befeuert nur unnötig die Suche nach Authentizität, die auch die religionistischen Fundamentalist*innen umtreibt (vgl. Bauer 2018, S. 62ff.).

Literatur

Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Stuttgart : Reclam

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin : Verlag der Weltreligionen

Bierwirth, Julian (2013): Gegenständlicher Schein. Krisis. Kritik der Warengesellschaft 3/2013. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2013/julian-bierwirth-gegenstaendlicher-schein

Bierwirth, Julian (2019): Die Geburt des Ich. Krisis. Kritik der Warengesellschaft 1/2019. Online abrufbar unter:
www.krisis.org/2019/die-geburt-des-ich-krisis-12019

Biskamp, Floris (2011): Unwesentliches über den Islam. Von der Religionskritik zur Kritik der Religiositäten. Online abrufbar unter:
www.phase-zwei.org/hefte/artikel/unwesentliches-ueber-den-islam-12

Erikson, Erik H. (1977 [1959]): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main : Suhrkamp

Ghandour, Ali (2019): Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime. München : C. H. Beck

Greiff, Bodo von (1976): Gesellschaftsform und Erkenntnisform. Frankfurt/ New York : Campus

Klauda, Georg (2008): Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt. Berlin : Männerschwarm

MEW 23 = Marx, Karl, Das Kapital, Band 1. Berlin (Ost) : Dietz

Ortlieb, Claus-Peter (1998): Bewusstlose Objektivität. Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft. In: Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Nr. 21/22. Bad Honnef : Horlemann

Sennett, Richard (1986): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt am Main : Fischer

Sprenger, Georg (2005): Ethnologie der Sexualität. In: Gabriele Alex und Sabine Klocke-Daffa (Hrsg.): Sex and the Body. Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht. Bielefeld : transcript Verlag

Van de Velde, Th. H. (1965): Die vollkommene Ehe. Eine Studie über ihre Physiologie und Technik. Bertelsmann

Krisis – Kritik der Warengesellschaft

Krisis Beiträge seit 2013:

1 / 2014 Ernst Lohoff
Kapitalakkumulation ohne Wertakkumulation
Der Fetischcharakter der Kapitalmarktwaren und sein Geheimnis

1 / 2015 Julian Bierwirth
Henne und Ei
Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur

1 / 2016 Norbert Trenkle
Die Arbeit hängt am Tropf des fiktiven Kapitals
Eine Antwort auf »*Geht dem Kapitalismus die Arbeit aus?*« von Christian Siefkes

2 / 2016 Julian Bierwirth
Der Grabbeltisch der Erkenntnis
Untersuchung zur Methode des *Gegenstandpunkt*

3 / 2016 Karl-Heinz Lewed
Rekonstruktion oder Dekonstruktion?
Über die Versuche von Backhaus und der Monetären Werttheorie, den Wertbegriff zu rekonstruieren

4 / 2016 Peter Samol
All the Lonely People
Narzissmus als adäquate Subjektform des Kapitalismus

5 / 2016 Ernst Lohoff
Die letzten Tage des Weltkapitals
Kapitalakkumulation und Politik im Zeitalter des fiktiven Kapitals

1 / 2018 Peter Samol
Bitcoinblase und Blockchainballyhoo
Warum Bitcoin und andere Kryptowährungen kein Geld darstellen und dieses auch nicht ersetzen können

2 / 2018 Ernst Lohoff
Die allgemeine Ware und ihre Mysterien
Zur Bedeutung des Geldes in der Kritik der Politischen Ökonomie

1 / 2019 Julian Bierwirth
Die Geburt des Ich
Aspekte von Identität und Individualität

1 / 2020 Ernst Lohoff
Warum das Wohnen unbezahlbar wird und was dagegen zu tun ist
Eine kleine politische Ökonomie des Immobiliensektors

1 / 2021 Karl-Heinz Lewed
Beziehungsstörung Kapitalismus
Grundlinien einer kategorialen Kritik von Arbeit, kapitalistischer Naturbeziehung und männlicher Herrschaft (Teil 1)

Das komplette Archiv der Krisis seit 1986 findet sich auf www.krisis.org
Ein Teil der Druckausgaben ist noch erhältlich und kann bei u.a. Adresse bestellt werden.

Förderverein Krisis | Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg | krisisweb@yahoo.de